

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکیم الاشراق

مع خلاصہ شرح

ماتن ابوالفتوح عمر بن محمد السہروردی المعروف بشیخ المقتول رحمہ اللہ
شرح محمود ابن مسعود المشہور بقطب الدین الششیرازی رحمہ اللہ
مترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے۔ لکھنوی

رکن سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ
۱۳۳۲ھ م ۱۳۳۲ھ م ۱۹۲۵ھ

دارالطبع و النشر
بکتابخانہ دارالعلوم
دہلی

فہرست مضامین حکمت الاشراق

صفحہ	مضمون	پریم
۳	۲	۱
۱	دیباچہ	۱
۷	ابتداء ترجمہ اصل کتاب -	۲
۱۴	مقالہ اول - معارف اور تعریف کے بیان میں -	۳
۷	پہلا ضابطہ - ولالت الفاظ کے بیان میں -	۴
۷	دوسرا ضابطہ - تصور اور تصدیق کے مقسم میں -	۵
۲۲	تیسرا ضابطہ - ماہیات کے بیان میں -	۶
۲۳	چوتھا ضابطہ - اعراض ذاتیہ اور غریبہ کے فرق کے بیان میں -	۷
۲۴	پانچواں ضابطہ - اس بیان میں کہ کلی کا وجود خارج میں نہیں ہے -	۸
۲۶	چھٹا ضابطہ - منطق کی ضرورت اور حاجت کے بیان میں -	۹
۷	ساتواں ضابطہ - منطق کی تعریف اور اسکے شرائط کے بیان میں -	۱۰
	فصل - اس بیان میں کہ حد و حقیقی میں تعریف کا ادا ہونا سخت دشوار ہے -	۱۱
۲۷	قاعدہ اشراقیہ - مشایوں کے قاعدہ کا بطلان -	۱۲
۲۹	مقالہ دوم - حجتیں اور ان کے مبادی یعنی قضیہ اور اس کے اصناف میں -	۱۳
۳۶	پہلا ضابطہ - قضیہ اور قیاس کی تعریف میں -	۱۴
۷	دوسرا ضابطہ - اقسام قضایا میں -	۱۵
۳۹		

صفحہ	مضمون	نمبر
۳	۲	۱
۴۴	تیسرا ضابطہ - جہات تضایا کے بیان میں	۱۶
۴۷	حکمت اشراقیہ - قضیوں کو موجب ضروریہ بنالینے کے بیان میں -	۱۷
۴۸	چوتھا ضابطہ - تناقض کے بیان میں -	۱۸
۵۱	پانچواں ضابطہ - عکس کے بیان میں -	۱۹
۵۲	چھٹا ضابطہ - تعلقات قیاس میں -	۲۰
۶۴	فصل - اقترانات شرطیہ کے بیان میں -	۲۱
۶۵	” - قیاس خلف کے بیان میں -	۲۲
۶۷	ساتواں ضابطہ - مواد قیاسات برہانی کے بیان میں -	۲۳
۷۱	” - تمثیل کے بیان میں -	۲۴
۷۶	” - برہان الہی و الہی کی تقسیم میں -	۲۵
۷۸	” - مطالب کے بیان میں -	۲۶
۸۲	مقالہ سوم - مقالات کے بیان میں اور بعض حکومتیں جو اشراقی اور مشائی حروف میں ہیں	۲۷
”	فصل اول - مقالات میں -	۲۸
۱۱۰	” دوم - بعض ضوابط کے بیان اور شکوک کے حل میں -	۲۹
۱۱۴	قاعدہ - مقدمات و جود و سبیل بدل ممکن ہیں نہ مقومات مابیت -	۳۰
۱۱۵	” - ایجاب و سلب میں قضیہ کلیہ کا جزئیہ سے نقض ہوتا ہے	۳۱
۱۱۸	” اور عذر علم منطبق سے اس کتاب میں صرف اسی قدر پر قہر کیا	۳۲
۱۲۳	حکومتہ - اس نزاع کے فیصلہ میں جو مشائیں کے مذاہب اور مخالفوں کے مسلک میں ہے -	۳۳
۱۶۹	فصل - مشائیوں کے پیرو کہتے ہیں کہ حقیقت سے اعراض کی غرضت خارج ہے -	۳۴

نمبر	مضامین	صفحہ
۱	۲	۳
۳۵	حکومت دیگر - مشائیوں نے اس بات کو ناگزیر کیا ہے کہ مجلہ اشیا کسی شے کی تعریف نہیں ہو سکتی۔	۱۷۱
۳۶	حکومت - حکمائے مشائین اور حکمائے اشراقیین کے تنازع کا فیصلہ	۱۷۴
۳۷	حکومت - اس بیان میں کہ ہیدولی عالم عنصری بلکہ عالم جسمانی کا جسم بسیط ہے۔	۱۸۹
۳۸	حکومت - ان خصوصیتوں کے فیصلہ میں جو پہلے اور پچھلے مکیموں میں چلی آتی ہیں۔	۱۹۰
۳۹	قاعدہ جو چیز بالقوہ ہے اسکو بالفعل فرض کرنے کی وجہ سے ایک مخالفت	۲۰۷
۴۰	حکومت - خلائے ابطال میں۔	۲۱۰
۴۱	حکومت - اس بیان میں کہ نفس محدود نہیں ہوتا۔	۲۱۱
۴۲	قاعدہ - جائز ہے کہ شے بسیط کی علت مرکب ہو اجزائے	۲۱۸
۴۳	حکومت - بعض حکمائے یہ خیال کیا ہے کہ شعاع جسم ہے۔	۲۲۸
۴۴	حکومت - مسئلہ خروج شعاع کا بطلان۔	۲۳۲
۴۵	قاعدہ - صورت آئینہ کی حقیقت	۲۳۵
۴۶	حکومت - مسہوعات کے بیان میں۔	۲۳۸
۴۷	فصل - حقیقی شے واحد کا عدم انقسام۔	۲۴۲
۴۸	دوسری قسم - انوار الہی کے بیان میں۔	۲۴۴
۴۹	پہلا مقالہ - نور اور حقیقت نور اور نور الانوار کے بیان میں۔	۲۴۸
۵۰	فصل - اس بیان میں کہ جس پر بنائے کلام ہے اس قسم میں اس کا	۲۴۸
	اقصور بدیہی ہے۔	
۵۱	غنی کی تعریف میں۔	۲۴۵
۵۲	شے کی تقسیم نور و ظلمت میں۔	۲۴۶
۵۳	جسم محتاج ہے نور مجرد کا۔	۲۴۸

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۲	۳
۵۴	ضابطہ - ہر نور جس کی طرف اشارہ حسی ہو سکتا ہے وہ نور عارض ہے۔	۲۴۹
۵۵	نور عارض بنفسہ نور نہیں ہے۔	۲۵۰
۵۶	فصل اجمالی - اس بیان میں کہ جو چیز اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے مثل نفس ناطقہ کے وہ نور مجرد ہے۔	۲۵۱
۵۷	تفصیلی - اسی بیان میں جواب بھی ہوا۔	۲۵۲
۵۸	جکو متہ - ادراک شے کے بیان میں۔	۲۵۵
۵۹	فصل تقسیم نور کے بیان میں۔	۲۵۷
۶۰	قاعدہ - اس بیان میں کہ جسم موجد جسم کا نہیں ہو سکتا۔	۲۶۱
۶۱	فصل انوار مجردہ عقلیہ کا اختلاف باعتبار کمال اور نقص کے ہے۔	۲۶۲
۶۲	انوار مجردہ خواہ عقول ہوں خواہ نفوس حقیقت میں مختلف نہیں ہیں۔	۲۶۳
۶۳	قاعدہ - برزخوں کا موجد اور متور بذات خود ان کا مد رک ہے۔	۲۶۴
۶۴	فصل اثبات واجب لذاتہ کے بیان میں۔	۲۶۵
۶۵	دوسرا مقالہ - ترتیب وجود میں۔	۲۶۹
۶۶	فصل - اس بیان میں کہ واحد حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے۔	۲۷۰
۶۷	جو چیز پہلے صادر ہو نور الانوار سے وہ ایک نور مجرد ہے۔	۲۷۱
۶۸	برازخ کے احکام میں۔	۲۷۵
۶۹	اس بیان میں کہ انلاک کی حرکتیں ارادی ہیں۔	۲۷۹
۷۰	اس بیان میں کہ نور عالی غالب ہے سائل پر۔	۲۸۷
۷۱	نور اقرب کا مشاہدہ کرنا نور الانوار کا۔	۲۸۹
۷۲	مجردات سے بعض کا اشراق بعض پر اس طرح نہیں ہے کہ نور شارق سے کوئی شے جدا ہوتی ہو۔	۲۹۰

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۲	۳
۷۳	فصل - واحد احد سے کثرت کیونکر صادر ہوتی ہے اور اُس کی ترتیب کے بیان میں۔	۲۹۰
۷۴	” تتمہ بیان ثوابت اور بعض کواکب کے بیان میں۔	۳۰۲
۷۵	” مسئلہ علم باری تعالیٰ۔	۳۰۴
۷۶	” قاعدہ امکان اشرف کے بیان میں۔	۳۱۰
۷۷	قاعدہ - مرکب سے بسیط کے صادر ہونے کے بیان میں۔	۳۲۳
۷۸	فصل - اس بیان میں کہ آثار عقول لاقتناہی ہیں۔	۳۲۵
۷۹	مفسر مقالہ فصل نور الانوار اور انوار قاہرہ کی کیفیت میں۔	۳۳۰
۸۰	فصل - نور الانوار اور قدم عالم کے بیان میں۔	۳۳۱
۸۱	” اس بیان میں کہ ہر حادث زمانی ہے۔	۳۳۲
۸۲	نکتہ - افلاک کی حرکت دوری کے بیان میں۔	۳۳۵
۸۳	فصل - تتمہ قول قواہر کلیہ طولیہ و عرضیہ کے بیان میں۔	۳۴۰
۸۴	” اس بیان میں کہ حرکات افلاک ایک قدسی کامیابی ہیں۔	۳۵۴
۸۵	قاعدہ - اس بیان میں کہ مجہول باہمیت ہے نہ وجود اس کا۔	۳۵۸
۸۶	چوتھا مقالہ - برزخوں کی تقسیم وغیرہ میں۔	۳۶۱
۸۷	فصل - تقسیم جسم کے بیان میں۔	”
۸۸	” اس بیان میں کہ انتہا سب حرکتوں کی انوار جوہریہ یا عرضیہ میں ہے۔	۳۶۹
۸۹	” استحالہ کیف کے بیان میں۔	۳۷۵
۹۰	” حواس خمسہ ظاہری کے بیان میں۔	۳۸۳
۹۱	” اس بیان میں کہ صغرت کیلئے صفات نفس ہے ایک نظیر بدن پر ہے۔	۳۸۷
۹۲	” نفس ناطقہ اور روح حیوانی کی مناسبت کے بیان میں۔	۳۸۹

صفحہ نمبر	مضمون	پریم
۴	۳	۱
۲۰۱	پانچواں مقالہ - محاد - نبوت اور خوابوں کے بیان میں -	۹۳
۲۰۲	فصل - تنازع کے بیان میں -	۹۴
۲۱۲	انوارِ طاہرہ کا خلاص ہو کر عالمِ نور کی طرف جانا -	۹۵
۲۱۹	- احوالِ نفوسِ انسانیہ بعد مفارقت بدن -	۹۶
۲۲۳	- شر اور شقاوت کے بیان میں -	۹۷
۲۲۵	قواعد - پیدائش موالید غیر قناری کے بیان میں -	۹۸
۲۲۶	فصل - سبب انذارات اور مغیبات پر اطلاع کے بیان میں -	۹۹
۲۳۶	- اقسام مغیبات میں -	۱۰۰
۲۴۱	- صاحبانِ سلوک کی فضیلت مراتب کے بیان میں -	۱۰۱
۲۵۴	ضمیمہ - اصطلاحات علم مناظرہ کی توضیح و تشریح میں - (از سرجم)	۱۰۲



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دیباچہ

حمد و نعت کے بعد شارح کتاب حکمتہ الاشراف علامہ محمود بن مسعود المشہور قطب الدین خیرازی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ مختصر کتاب جس کا نام مکملۃ الاشراف ہے مصنفہ شیخ فاضل حکیم کامل منظر الحقائق و مبدع الدقائق شہاب الملت والدین سلطان المتاہمین قدوة المکاشفین ابی الفتوح عمر بن محمد سہروردی قدس اللہ نفسہ و روح رسد جن کے پاس خزانے عجائب کے تھے۔ اور جو غرائب سے بھرے ہوئے تھے۔ اس کتاب کا حجم کم اور نظم مختصر ہے۔ لیکن اس میں علم کی کثرت ہے۔ نامور اور جلیل الشان تصنیف ہے۔ اس کی برہان واضح ہے۔ جہاں تک ہمارا علم ہے ایسی کوئی کتاب منط الہی اور پنج سلوکی میں دنیا کے پردے پر موجود نہیں ہے۔ اس کی شان یہ چاہتی ہے کہ ظاہر میں نور کے قلم سے جو رکے رخساروں پر تحریر ہو۔ اور باطن میں اس کے معانی عقل کے قلم سے لوح نفس پر نقش کیے جائیں۔ یہ شیخ موصوف کی حکمت ہے۔ اور اسی پر ان کا اعتقاد اور اعتماد تھا۔ یہ خلاصہ ہے ان کی تحقیقات کاشکوک سے میرا اور عالم ذوق شوق سیر و سلوک میں اور خداری میں جو کچھ ان کو حاصل ہوا ہے اس کا لب لباب ہے۔ شیخ نے اپنی اور کتابوں اور رسالوں میں اس کی تعریف کی ہے۔ اور مشکل مسائل میں اسی کا حوالہ دیتے تھے۔ کیونکہ یہ کتاب حکمت بخشی اور ذوقی دونوں میں بہتر سے بہتر ہے۔ کیوں نہ ہو شیخ موصوف (خدا ان سے راضی ہو) دونوں حکمتوں میں نہایت گہری نظر رکھتے تھے۔ اور انھوں نے ایسے ایسے امور بیان

خلاصہ
دیباچہ
شرح

کیئے ہیں جن کو اگلے حکیموں نے اشارات و کنایات میں بھی نہیں بیان کیا۔ خصوصاً علم عالم اشباح جس سے تحقیق ہوتا ہے مسئلہ بعث الاجساد یعنی قیامت کے دن مردوں کا قبروں سے اٹھنا۔ اور جمیع وعدہ و وعید جو نبوت نے کیئے ہیں اور خوارق عادت معجزے اور کرامتیں اور انذارات اور خواب وغیرہ اسرار لاہوت اور انوار قیوم یہ امور خالی گفتگو سے سوائے کسی قدر خیال کے واضح نہیں ہو سکتے۔ بلکہ تمام علوم قیل و قال سے نہیں حاصل ہو سکتے جب تک باطن میں لطافت اور حدس صائب نہ ہو۔ اسی پر شیخ رئیس خدا اس کو نیکوں کے غنیمتات پر پہنچائے اپنے برگزیدہ اصحاب کے واسطے سے اکثر مقامات پر کتاب اشارات اور شفا اور نجات میں تنبیہ کی ہے کہ اپنے دل کو صاف کرو اور پھر حدس سے کام لو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کتاب حکمتہ الاشراق دستور غرائب اور فہرست عجائب ہے اور اس کو کوئی نہیں جان سکتا۔ جب تک اس صنعت کی بلندیوں پر نہ پہنچے۔ اور اس کے میدانوں میں جولانی نہ کرے۔ اور پہچانے کہ ہر سیاه شے گہجور اور ہر سرخ چیز چنگاری نہیں ہے۔ یعنی ظاہر و باطن میں بڑا فرق ہوتا ہے اس کتاب کی بحث اور ذوق دونوں اشراق کے طریقے پر ہیں جس طریقہ کو حکما کے مددراول نے مقرر کیا تھا۔ اور اس سے غیر دیہی تھی۔ یہ حکیم زمرہ اصفیا۔ اولیا۔ اور انبیاء سے تھے۔ مثل انا تاذیمون و ہمرس و انبا ذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون اور ان کے امثال۔ اگلے لوگوں نے ان کے فضل و کمال پر گواہی دی ہے۔ اس لئے کہ یہ مثل مبادی عالیہ کے تھے۔ اور انھوں نے اخلاق الہی اختیار کیا تھا۔ یہی لوگ سچے فلسفی تھے۔ کیوں کہ جس حد تک طاقت بشری میں ہے انھوں نے اخلاق الہی سے مشابہت کی۔ تاکہ سعادت ابدی حاصل ہو۔ امام صادق علیہ السلام حکم فرماتے ہیں۔ تَخْلُقُوا بِاخْلَاقِ اللّٰهِ۔ یعنی خدائی اخلاق پیدا کرو۔ یعنی علوم سے معلومات پر احاطہ کرو اور جسمانیات سے جدا ہو کر۔ اسی حکمت کا ذکر قرآن شریف میں ہے۔ جہاں خدائے تعالیٰ اپنی نعمتوں اور نیکیوں کا جو انسان پر میں ذکر فرماتا ہے۔ قَوْلَ تَعَالٰی۔ وَلَقَدْ اَتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (ہم نے لقمان کو حکمت دی) قَوْلَ تَعَالٰی۔ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (جس کو حکمت دی گئی اُس کو خیر کثیر دی گئی) انسان کو چاہیے کہ تمام عمر اپنی اس حکمت کے حاصل کرنے میں صرف کرے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں مَنْ اَخْلَصَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَ يَنْبَاعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلٰى لِسَانِهِ (جس کسی نے چالیس دن خلوص سے اللہ کی عبادت کی حکمت کے چشمے اس کے دل سے زبان پر جاری ہوئے۔ اور حکمت کا شرف اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گا کہ خود خداوند عالم نے خود بخود کریم ذات کو حکیم سے موسوم کیا ہے۔ اکثر قرآن شریف کی آیتوں میں یہ نام آیا ہے قَوْلَ تَعَالٰی - هُوَ تَنْزِيلٌ مِّنْ حِكْمٍ وَحَمِيدٍ (یہ اتاری گئی ہے دانا اور قابل ستائش کی طرف سے) یہی وہ حکمت ہے جس سے اہل کو احسان مند کرنا چاہیے اور نا اہل سے چھپانا چاہیے۔ نہ وہ حکمت جس پر ہمارے زمانے کے لوگ اوندھے منہ گرے ہیں جس کے اصول علیل اور اقوال مختلف ہیں اور خرافات سے ملو ہے اور کثرت بدل و خلاف سے درخت خلاف (بید) کی طرح اس کا کوئی پھل نہیں ہے۔ نہ کوئی جاہل عالم ہو سکتا ہے اور نہ کوئی شفیق سعید ہو سکتا ہے۔ حکمت ذوقیہ کو تو ان لوگوں نے بالکل ہی ترک کر دیا ہے۔ اور حکمت مشائیہ میں بھی ان کے قاعدے ضعیف اور ان کے نتیجے باطل ہیں۔ یہ اصول کو چھوڑ کر فروع کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ اور کثرت رد و قبول سے حکمت بجٹی کو بھی توڑ پھوڑ چکے ہیں۔ یہ سب خرابیاں حُب ریاست کی وجہ سے ہیں۔ اس لیے کہ حرام ہے ان کی رسائی معافی بلند اور مشاہدہ مجردات تک نہ فکر نہ دلیل قیاسی سے نہ عمل تعریف حدی و رسمی سے۔

کوئی شخص حکما میں نہیں شمار ہو سکتا جب تک اس کا بدن اس کے لیے مثل پیرا ہن کے نہ ہو کہ جب چاہے اس کو اتار ڈالے اور جب چاہے پہن لے۔ خواہ عالم بالا میں چمڑھ جائے خواہ عالم ادنیٰ کی کسی صورت میں ظہور کرے۔ اور یہ بغیر اشراق نوری کے حاصل نہیں ہو سکتا۔ تم نہیں دیکھتے کہ جو لوہا آگ میں رہتا ہے وہ کیسا گرم ہو جاتا ہے اور اس سے آگ کے کام ہوتے ہیں تو کیا تعجب ہے کہ جو نفس نور الہی سے منور اور روشن ہو اُس کی اطاعت کریں اور مخلوقات اور اُس کے

اشاروں پر رفتار کریں۔ اگر عمل کرنا ہے تو ایسا عمل کرو۔ اور ایک دوسرے پر سبقت کا قصد کرو۔ طبیعت کی نیند سے جاگو۔ اور فرصت کو ہاتھ سے نہ دو نفیس کی جلاکاری کر کے روحانی فضائل حاصل کرو۔ ردائل سے پاک ہو عقل کو قوت دو۔ تاکہ تمہارے نفوس عالم ملکوت میں ترقی کریں۔ اور باشندگان جبروت میں داخل ہوں۔ عالم حدوث کی غلامی سے آزاد ہو۔ اور بواسطہ عیمان کے بیان سچے پروا ہو جاؤ جو شخص ایسی منزلت چاہتا ہو اس کو لازم ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ کرے اور اس کے مقاصد کو تحقیق کرے۔ اور پڑھنے والے کے لئے جو شرطیں قرار دی گئی ہیں ان کو بجالائے۔ جس نے تجربہ کیا اس کو تصدیق ہوئی۔ اور جس نے ریاضت کی مرتبہ تحقیق حاصل ہوا۔ یہ کتاب گویا ایک میدان ہے۔ اہل بحث اور کشف کے لئے جو لانگاہ ہے۔ اس کتاب کی شہرت مثل آفتاب نصف النہار کے ہے۔ بڑے بڑے ناظروں نے اس کو استعمال کیا ہے۔ اور فکر کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ سب نے جانچا اور پسند کیا ہے۔ مگر یہ وجود اس کے یہ خزانہ اب تک پوشیدہ ہے۔ اور یہ بچھیرہ اب تک ناکند ہے۔ اور یہ گوہر اب تک ناسفہ ہے۔ کیونکہ یہ کتاب عجیب غریب ہے۔ اس کے مطالب مثل معے اور چیتاں کے ہیں۔ اس لئے کہ بہت ہی اختصار کیا گیا ہے۔ میرے دل نے گوارا نہ کیا کہ یہ عجائبات نادر جو علم و حکمت کا لب لباب اور سیر و سلوک کا خلاصہ ہے ابہام کے پردے میں چھپا اور افہام سے پوشیدہ رہے۔ میں نے چاہا کہ اس کی شرح لکھوں کہ لفظوں کی دشواری کو دور کر کے مطالب کو واضح کر دے۔ حل الفاظ و توضیح معانی تصریح مطالب ترکیبات کی تحلیل اور اصول کی تنقیح بلکہ قواعد کی تقریر مشکلات کی تحریر فوائد کی توسیع مختصر کا بسط اور معے کا حل جو چھوڑ دیا گیا ہے اس کی جگہ پوری کر دی جائے۔ یعنی اجمال کی تفصیل۔ اس بارے میں ہم نے ان کے دوسرے مصنفات سے مدد لی ہے اور ان کے مصنفات کی شرحوں سے کام لیا۔ حفظ نقل کا لحاظ کیا۔ نہ کہ عبارتیں بدل کے وقت ضائع کیا ہو۔ شرح لکھنے کا قصد میرے دل میں تھا مگر احوال زمان اور اختلاف امن و امان سے تعویق ہوتی تھی۔ زمانہ اپنی بلاؤں سے مہلت نہ دیتا تھا۔ حتیٰ کہ میں نے اپنا زمانہ سے ووری اور پہلو تہی اختیار کی اور

گوشہ گمنامی و خاکساری میں پوشیدہ ہو گیا۔ اور اس ملک کے بعض اطراف میں عزت گزریں ہو۔ کیونکہ حل مشکلات اور استخراج واستنباط علوم تنہائی چاہتے ہیں۔ اور مزید تجرید عقل اور جدائی و سادس عادیہ سے۔ اور یہ امور یعنی امن و امان پر جو کہ مربوط عدل سلطانی سے کیونکہ عدل ہر نیکی کی اصل ہے۔ اور ہر بدی کا دفعیہ اس سے عناصر عالم کو بقا ہے صفت اعتدال سے۔ اور فصلوں کی برابری اور یکسانی سے سال میں اعتدال سے حفاظت کرتی ہے۔ زمانہ کا یہ حال تھا کہ عادلانہ سیرتیں ضائع اور آراء باطلہ کو اشاعت دین اور اس کے منار سے پرانے ہو گئے تھے۔ اور سچائی کے آثار مٹ چکے تھے کہ خدا تعالیٰ نے بعد محنت کے راحت اور بعد شدت کے کشادگی بخشی اور برج سعادت سے ماہ کامل کا طلوع ہوا۔ اور دنیا کو عیش و سرور سے مملو کر دیا۔ اور دنیا میں ہر طرف امن و سکون ہو گیا۔ یہ ذات والا صفات صاحب عالم و عادل غیاث الاسلام والمسلمین علی بن محمد الدجیر دانی جن میں فضیلتیں علم و عمل کی مجتمع ہیں اور وہ دینی اور دنیوی دونوں ریاستوں کے مالک ہیں نہ انہیں انسانوں کی ان کی مدح و ثنائیں کھلی ہوئی ہیں اور علما کی گردنوں میں ان کے احسان کا طوق پڑا ہوا ہے۔ اے بار خدا! اس کی جلیل الشان بارگاہ سے سب کی امیدیں برلا۔ اور برکت اور کرامت اور امن و سلامت سے سب کامیاب رہیں اور ان کی توفیق علماء کی پرورش اور فضلا کی تقویت کے لئے زیادہ کرے۔ پو

میں نے دیکھا کہ صاحب عالم موصوف کو حکمت سب چیزوں سے زیادہ مرغوب ہے۔ اور علمی تحفہ سب تحفوں سے زیادہ عزیز ہے۔ میں نے اس کتاب کی شرح کو بھی ان کے نام نامی سے مزین کیا تاکہ یہ یادگار ہمیشہ ان کے نشان سے باقی رہے۔ اور کوئی اُن سے زیادہ اس تحفہ کا حق نہ رکھتا تھا۔ اگرچہ یہ تحفہ ایسا ہے جیسے کوئی آفتاب کو روشنی ہدیہ دے۔ اور آسمان کو رفعت نذر دکھائے۔ کیونکہ وہ خود اپنی فکر نقاد اور خاطر وقاد سے ایسے مرتبہ پر قائم ہیں جو ان کے اہل زمانہ کو نصیب نہیں اور ان کے اقران و امثال اس مرتبہ سے قاصر ہیں کیا ایسا نہیں ہوتا کہ باغبان مالک باغ کو پھلوں کا تحفہ اُسی کے باغ سے دیتا ہے۔ پو

اے انخوان حقیقت و تجربہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی علم میں

مشغول ہوتا ہے تو اپنے علم کے خلاف جو کچھ سنتا ہے اس کو مکر وہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر صاحبان انصاف۔ اگرچہ ایسے لوگ بہت شاذ و نادر ہیں۔ تاہم میں طلب خیر میں صادق ہوں۔ نیک سیرت اور بردبار لوگوں سے اگر کسی کو میری کسی غلطی پر اطلاع ہو تو پرہیزگاری فرمائے۔ کیونکہ میں قصور علم اور قنوت بضاعت کا خود ہی مستتر ہوں۔ پھر بھی یہ شرح نسیم سحر سے زیادہ خوش آئند اور دوست کے شکوے سے زیادہ شیرین ہے۔ وعدہ پورا ہونے کے وقت رقیب کی غفلت سے زیادہ خوشگوار ہے۔ میں وہ نہیں کہ اپنی تالیف کی خوبیوں کا مدعی اور غلطیوں کا قائل نہ ہوں۔ کیونکہ فضیلت اُسی کو ہے جو اپنی پہلائیوں سے بدگمان رہے۔ مثلاً ایسے شخص کے جو اپنے طبع زاد شعر اور اپنی اولاد کا مفتوں ہو۔ اب ہم مقصد کی بات شروع کرتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ سے ہدایت اور عصمت چاہتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ بخیر و خوبی یہ کام انجام کو پہنچے۔ اور اللہ تعالیٰ ہم کو سعادت ابدی سے بہرہ ور اور عذاب آخرت سے حفظ و امان عطا فرمائے بحق محمد و آلہ مطہبین الطاہرین۔ فرمایا مصنف رضی اللہ عنہ۔ جو

انتباہ۔ صفحہ ۲ کتاب ہذا میں جن حکما کا ذکر ہے اور ان کو شائع نے زمرہ اولیا و نبیائیں شمار کیا ہے یہ شائع ہے اہل اسلام کسی شخص کے نبی ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے جب تک نص صریح موجود نہ ہو۔
ثانیاً جس حکمت کا آیہ کریمہ "من یوت الھکمتہ" میں مذکور ہے وہ حکمت ایمانی ہے یہ حکمت یونانی حکمت ایمانی کتاب و سنت سے مقبض ہے نہ اقوال حکما سے قتال ۱۲۔ ہادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکمت الاشراق

م

تلخیص شرح و حواشی ضروری

(مفسر نے بسم اللہ سے تبرکاً اور تیناً ابتدا کی ہے)

اے بار خدا! بزرگ ہے یاد تیری اور تو سب سے بڑھ کے پاک ہے۔
(یعنی مواد جسمانی کے لوٹ سے من جمیع الوجوہ مبرا ہے) تیرا ہمسایہ عزت دار اور
تیرا جلال سب سے زیادہ اور تیری عظمت نمودار ہے! رحمت کاملہ نازل کر
اپنے برگزیدہ لوگوں پر جو تیری پیغمبری کے سزاوار ہیں عموماً اور خصوصاً محمد
مصطفیٰ صلعم جو بشر کے سردار اور شفیع روز قیامت ہیں۔ ان پر اور ان سب
پر درود و سلام ہو۔ پڑ

ہم کو اپنے نور سے کامیاب ہونے والوں میں (شمار) کر۔ اور تیری نعمتوں
کے یاد رکھنے والوں سے اور انعاموں کے شکر بجالانے والوں میں۔ {یعنی توئی
اور جو اس کو اس کام میں لاتے ہیں جس کے لئے وہ پیدا کیے گئے ہیں تاکہ کمالات انسانی
حاصل ہوں}

اب بعد اے بھائیو! تم کو معلوم ہو کہ حکمت اشراق کے تحریر کرنے پر
جو تم نے اصرار کیا ہے اس بار بار کے اصرار نے میرے ارادہ کو سست کر دیا میرے

انکار کو اقرار سے بدل دیا۔ اگر مجھ پر تمھاری حاجت کی بیا آوری فرض نہ ہوتی اور مشیت الہی میں نہ گزر چکا ہوتا۔
 خداوند تعالیٰ نے علمائے عہد لیا ہے کہ جو لوگ طالب ہوں ان کو فائدہ پہنچائیں۔ اور اگر عالم بالاسے حکم نہ پہنچا ہوتا جس کی نافرمانی راہ راست سے خارج کر دیتی ہے۔ تو میں کبھی اس حکمت کے ظاہر کرنے پر پیش قدمی نہ کرتا۔ کیونکہ اس میں ایسی مشکلیں ہیں جو تم کو معلوم ہوں گی۔
 کیونکہ یہ علم محسوسات اور توہمات کے جس کے انسان عادی ہیں ماوراء اور برہان صحیح اور کشف صریح کا محتاج ہے۔ اے میرے دوستو خدا تم کو توفیق نیک عطا کرے۔ تم ہمیشہ مجھ سے کہتے رہے ہو کہ ایک ایسی کتاب لکھ دوں میں میں جو کچھ میں نے خلوتوں میں ذوق سے حاصل کیا ہے اس کا بیان ہو اور جو کچھ مجھ پر منازعات میں سامنے گذرے ہیں وہ ظاہر کر دیئے جائیں۔
 بہر کو شش کرنے والا ذوق سے بہرہ یاب ہے۔ خواہ ذوق ناقص ہو۔ خواہ کامل۔ علم کسی قوم پر موقوف نہیں کہ دروازہ ملکوت کا اس کے بعد بند ہو جائے۔ اور اہل عالم پر مزید فیض روک دیا جائے۔ علم کا بخشنے والا جو عالم نور میں ہے اور غیبی میں بخل نہیں کرتا۔ سب سے بدتر وہ زمانہ ہے جس میں بساط اجتہاد لپیٹ دیا جائے۔ اور فکر کی سیر منقطع ہو جائے۔ اور مکاشفات کا باب بند ہو۔ اور مشاہدات کی راہ مسدود ہو جائے۔

[مشاہدہ اور مکاشفہ میں نسبت عموم و خصوص کی ہے۔ یہ مشہور ہے۔ اور مصنف کے نزدیک نفس کو ایک امر جزئی کا علم حاصل ہونا فکر یا حدس یا سامنے فیض سے خواہ وہ امر جزئی گذشتہ زمانے میں ہوا ہو خواہ حال و استقبال میں۔ اور مشاہدہ مراد ہے نفس پر انوار کے طہرے جس سے وہم و شک با تار ہے۔ بعض کے

۱۔ منازعات اصطلاح ہے اہل تصوف کی وہ احوال جو سالک پر ثنائے سلوک میں گذرتے ہیں۔ یہ تین منازلہ مشہور ہیں۔ عہ منازلہ انا وانت (میں اور تو) عہ منازلہ انا ولا انت (میں تو نہیں) عہ منازلہ انت ولا انا (تو میں نہیں) تفصیل اس کی کتب تصوف میں ہے۔ ۱۲ ش۔

نزدیک مشاہدہ یہ ہے کہ جس مشترک پر غیبی صورتیں ظاہر ہوں۔ بعض کے نزدیک یہ متخیلہ کی کارستانی ہے۔ یہ لوگ اصل حقیقت سے جاہل ہیں۔

میں نے قبل اس کتاب کے اگرچہ تاخیر ہوئی اور موانع واقع ہوتے رہے تمہارے واسطے مشائین کے طریقہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ ان کتابوں میں ان کے قواعد کا خلاصہ کیا ہے۔ منجملہ کتب ایک مختصر کتاب تلویحات لوحیہ و عرشییہ ہے جس میں اکثر فوائد شامل اور محض قواعد تحریر کیے گئے ہیں۔ اگرچہ کتاب کا حجم بہت کم ہے۔ اس کے سوا کتاب لمحہ (یا لمحات) تصنیف کی [معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تلویحات اور لمحات کو قبل حکمتہ الاشراق کے شروع کیا تھا۔ اور حکمتہ الاشراق کے اثنائے تحریر میں اس کو ختم کیا] اور کتابیں مقاوٰات اور مطارعات بھی لکھی ہیں۔ اور منجملہ کتب وہ کتابیں جو لڑکپن میں تالیف کی تھیں (الواح و ہیاکل النور) اس کتاب کا سیاق جداگانہ ہے (کیونکہ اس کی بنا ذوق اور کشف پر ہے بخلاف سیاق مشائین کے کیونکہ وہ بعض بحث پر مبنی ہے) اور یہ طریقہ قریب تر ہے اس طریقہ سے (کیونکہ منطق جو اس کتاب میں مذکور ہے وہ بہت ہی مختصر ہے اس سے اکثر فروع حذف کر دیے گئے ہیں) اس میں نظم و ضبط زیادہ ہے۔ اور اس سے تحصیل علم میں بہت کم دشواری ہے (کیونکہ اس میں لب لباب لیا گیا ہے اور مطالب میں بہتر ضبط اور تہذیب ہے) یہ امور پہلے مجھ کو فکر سے نہیں حاصل ہوئے بلکہ اس کا حصول ایک اور ہی امر ہے (یعنی ذوق و کشف سے یہ سبب ریاضت اور مجاہدہ نفس کے حاصل ہونے والا پھر ان کے حاصل ہونے کے بعد میں نے ان پر حجت طلب کی (اور فکر سے برہان قائم کی) جسے کہ اگر حجت سے قطع نظر کروں تو بھی کوئی مشکک مجھ کو شک میں نہیں آ سکتا۔ علم انوار کا جو میں نے ذکر کیا ہے (معرفت مبادی و عقول و نفوس انوار عریضہ اور ان کا احوال اور جو کچھ کشف اور ذوق سے حاصل ہوا ہے) اور کل امور جو ان پر مبنی ہیں (مثل اکثر حصہ علم طبیعی اور بعض حصہ علم الہی یعنی وہ امور جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں) اور اس کے سوا (فروع علم انوار) خدا کی راہ پر چلنے والے ان امور میں میرے مددگار ہیں۔ (یعنی حکماء متالہمین اور عرفاء ربانین) وہ (یعنی مذکور علم انوار) ذوق ہے۔

امام حکمت ہمارے رئیس افلاطون کا (یعنی یہ وہ ہی مطالب ہیں جو کتاب طیبائوس وغیرہ میں حکیم موصوف نے تحریر کیے ہیں) وہ صاحب نعمات اور انوار تھا (افلاطون پیشوائے حکمت ہے کیونکہ امام الباحثین ارسطاطالیس خود اسی کی نیکیوں سے ایک نیکی تھا) اسی طرح اس کے پہلے ابوالحکمت ہرمس سے لے کے افلاطون کے زمانے تک جو بڑے بڑے حکیم بزرگان حکمت مثل ابناذقلس و فیثاغورس وغیرہ گزرے ہیں۔ (یعنی یہ ذوق جمیع حکما کا ہے جو قبل افلاطون کے تھے ہرمس الہرامی مصری یعنی ادریس نبیؑ سے افلاطون تک اور جو کبار حکما اس درمیان میں ہوئے ابناذقلس اور ان کا شاگرد فیثاغورس پھر سقراط اور اس کا شاگرد افلاطون۔ افلاطون کے شاگرد ارسطاطالیس سے حکمت بخشی کا دور ہوا)

قدیم حکما کا طریقہ رمز کا تھا۔ اور جس شخص نے ظاہر عبارت کو دیکھ کے ان کو رد کیا اور اصل مقاصد پر توجہ نہیں کی اس نے رمز کو رد نہیں کیا۔ اور اس قیاس پر قاعدہ اشراقیہ نور و ظلمت جو طریقہ حکما فارس کا تھا مثل جابا پ اور فرشاد شور اور بوزرجہر اور ان کے قدام۔ اور وہ قاعدہ کفار مجوس اور مانی کا نہیں ہے جو کفر و الحاد ہے اور شک کی طرف لیجاتا ہے۔ (خدائے تعالیٰ اس سے بزرگ و برتر ہے) پُر

یہ نہ گمان کرو کہ حکمت اُسی زمانہ قریب میں تھی۔ اُس مدت کے بعد بلکہ عالم کبھی حکمت سے خالی نہیں ہوا اور نہ ایسے شخص سے جو اس حکمت پر قائم ہوا اُسی کے پاس حجتیں اور روشن دلیلیں ہوتی ہیں (اس لئے کہ عنایت الہی کسی زمانہ سے مخصوص نہیں ہے۔ کوئی زمانہ حکما متالہمین اور صاحبان

۱۵۔ ہرمس اور ابناذقلس و فیثاغورس اور سقراط اور افلاطون اپنے کلام کو رمز سے بیان کرتے تھے۔ تاکہ لوگ اس کو غور و فکر سے حل کریں یا مثل کتب آسمانی کے جن میں اکثر حقیقتیں تشبیہ استعارہ کے طور پر بیان ہوتی ہیں تاکہ مہرور کے فہم سے قریب ہو۔ خاص اُس کے باطن سے مستفید ہوں۔ اور عام ظاہر سے۔ اگر سچی باتیں صاف صاف بیان کرتے تو عوام ان کو قتل کرتے اور معاشرت میں فساد واقع ہوتا اس لئے حکمت مرموزہ پر بنا کی اور خواص کو اسرار سے مطلع کیا۔ ۱۲ ش۔

شرع متین سے خالی نہیں ہوتا۔ خواہ ایک شخص ہو خواہ ایک جماعت۔ اگر زمانہ ایسے شخص یا جماعت سے خالی ہو تو فساد عظیم برپا ہوگا اور ایسا شخص زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ اور یہی ہوتا ہے گا جب تک زمین و آسمان قائم ہیں۔

اختلاف جو متقدمین اور متاخرین میں ہے وہ محض الفاظ میں ہے اور ان کی عادتوں کا فرق تصریح و تعریض میں (تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ قدامی حکمت مرموز تھی اور وہ اشارہ کنایہ سے مطالب کو ادا کرتے تھے تاکہ مفہود نہ ہو) کل حکامین عالموں کے قائل ہیں۔ (عالم عقول۔ عالم نفوس۔ عالم اجرام) سب کا اتفاق توحید پر ہے۔ اور اصول مسائل میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے (امہات مسائل توحید نبوت سعادت و شقاوت معاد۔ مسئلہ الہی و صفات سلبیہ و ثبوتیہ میں سب متفق ہیں۔ البتہ فروغ میں اختلاف ہوا ہے (معلم اول ارسطاطالیس) اگرچہ عظیم الشان بات کی تہ کو پہنچنے والا تھا گھری نظر رکھتا تھا لیکن اس کی تعریف میں اتنا مبالذ نہ کرنا چاہیے کہ اس کے استادوں کی تحقیر لازم آئے۔ ان میں سے اکثر انبیاء اور صاحبانِ نوا میں (شارع) تھے مثل اغاثا زیمون اور عمرس و اسقلینوس وغیرہم کے۔ (اس بیان میں اشارہ ہے ابو علی سینا کی طرف منطق الشفا کے آخر میں ارسطو کی بہت مدح کی اور افلاطون کی شان میں قصور کیا ہے)

طبقات
سکھا

حکما کے مراتب بہت سے ہیں اور ان میں طبقات ہیں۔ (۱) ایک طبقہ ان میں ہے وہ حکیم الہی ہے جو خدا دانی میں انہماک رکھتا ہے اور حجت نہیں کرتا۔ (۲) دوسرا طبقہ جو بحث زیادہ کرتے ہیں اور خدا دانی نہیں رکھتے۔ (۳) تیسرا طبقہ حکیم الہی تالہ (خدا دانی) اور بحث دونوں میں تو غل کرتے ہیں (۴ و ۵) چوتھا اور پانچواں طبقہ حکیم الہی تالہ میں تو غل بحث میں متوسط یا ضعیف (۶ و ۷) چھٹا اور ساتواں طبقہ حکیم متوغل بحث میں یا متوسط تالہ میں یا ضعیف (۸) آٹھواں طالب خدا دانی و بحث (۹) طالب تالہ فقط (۱۰) طالب بحث فقط

مرتبہ
رئس الحکماء

جب زمانہ میں ایسا حکیم موجود ہو جس کو تالہ اور بحث دونوں میں تو غل ہو۔ تو اسی کو ریاست ہے۔ اگر نہ ملے تو وہ جس کو تالہ سے تو غل ہے اور بحث میں متوسط۔ اگر ایسا بھی نہ ملے تو وہ حکیم جو تالہ میں تو غل رکھتا ہے اور بحث نہ کرتا ہو۔

وہی خلیفہ اللہ ہے۔ زمین کبھی ایسے حکیم سے خالی نہیں رہتی جس کو تالہ سے توغل ہو۔ خدا کی زمین پر اس کو ریاست نہیں ہوتی۔ جو بحث کرتا ہو اور تالہ سے توغل نہ رکھتا ہو۔ کیونکہ زمین ایسے حکیم سے خالی نہیں رہتی جس کو تالہ میں توغل ہو وہ محض بحث کرنے والے سے ریاست کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ کیونکہ خلیفہ اور وزیر ملک کے لئے یہ ضرور ہے کہ اُس کو وہ مل سکے جس کے وہ درپے ہے۔ (کیونکہ صاحب تالہ میں خدا تعالیٰ اور عقول سے قوت اخذ کرنے کی ہے بغیر فکر و نظر کے اتصال روحانی سے اور بحث کرنے والے کو بئیہ مقدمات اور فکر و نظر کے کچھ نہیں مل سکتا۔ لہذا متالہ باحث سے اولیٰ ہے)

ریاست سے میری یہ مراد نہیں ہے کہ اس کو تغلب ہو (کبھی صاحب ریاست کو تغلب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ بلکہ استحقاق پیشوائی کا اُس کو کمالات کی وجہ سے ہے) کبھی تو امام متالہ صاحب حکومت اور ظاہر ہوتا ہے اور کبھی پوشیدہ اور اُسی کو تمام انسان قطب کہتے ہیں اُسی کو ریاست ہے اگرچہ انتہا درجہ کی گمنامی میں ہو۔ اور جب سیاست اُس کے ہاتھ میں ہو تو وہ زمانہ روشن (نوری) ہوتا ہے اور جب زمانہ تدبیر الہی سے خالی ہوتا ہے تو تاریکی غالب ہوتی ہے۔ پھر سب سے جید طالب وہ ہے جو تالہ اور بحث دونوں کا طالب ہو پھر تالہ کے طالب کا درجہ ہے پھر بحث کے طالب کا۔ پھر

اور یہ کتاب ہماری طالب تالہ اور بحث کے لئے ہے۔ اور ایسے بحث کرنے والے کا اُس میں حصہ نہیں ہے جو تالہ نہیں رکھتا۔ یا تالہ کا طالب نہیں ہے۔ اور اس کتاب سے اور اس کے رموز سے بحث کرنے والے کو چاہیے کہ مجتہد متالہ یا طالب تالہ سے بحث کرے اور سب سے کم درجہ اس کتاب کے پڑھنے والے کا ایسا ہونا چاہئے کہ اُس پر نور کی جھلک پڑ چکی ہو۔ (یعنی عالم عقول کا فیضان اس پر ہو چکا ہو اور یہ فیضان بعد ریاضت اور مجاہدہ کے ہوتا ہے یہ فیضان اکسیر حکمت ہے) اور ایسی روشنی پڑنے کا ملک ہو گیا ہو۔ اور اس کے سوا کوئی اس کتاب سے اصلاً فائدہ نہیں پاسکتا۔ جو شخص محض بحث کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اس کو چاہیے کہ طریقہ مشائخ کا اختیار کرے۔ کیونکہ وہ صرف بحث کرنے

کے لئے اچھا اور مضبوط ہے۔ اور قواعد اشراقیہ میں ہم کو اس کے ساتھ کچھ کلام نہیں ہے نہ مباحثہ کرنا ہے (کیونکہ ہمارے اس کے اصول اور اخذ میں فرق ہے وہ بحث اور فکر سے تحصیل علم چاہتا ہے اور ہم مشاہدہ انوار سے) بلکہ اشراقیوں کا کام بغیر سوانح نوریہ کے منتظم نہیں ہو سکتا (یعنی جب تک نور سرمدی کی تالیش نہ ہو صاحب اشراق کچھ نہیں کر سکتا) اس لئے کہ ان قواعد سے بعض ان انوار پر مبنی ہیں۔ جسے کہ جب ان کو اصول میں کوئی شک ہو تا ہے تو سلم مخلد سے وہ شک زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے جیسے ہم محسوسات کا مشاہدہ کر کے یقین حاصل کرتے ہیں پھر اس پر علوم صحیحہ کی بنیاد رکھتے ہیں مثل علم ہدیت وغیرہ کے۔ اسی طرح ہم روحانیات میں اشیاء کا مشاہدہ کر کے اُس پر علوم الہیہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور جس شخص کی یہ راہ نہ ہو وہ حکمت میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور شک کو اُن سے کھیلتے ہیں۔ (جیسا کہ تثنیہ کی قبل و قال اور رد و قبول اور اضطراب و عدم الہینان سے ظاہر ہے)۔

منطق کا
بیان

وہ آلہ (منطق) جو فکر کو خطا سے بچانے والا ہے۔ یہاں ہم نے اس کو نہایت اختصار کے ساتھ ضبط کیا ہے۔ ضوابط تھوڑے سے اور فائدے بہت ہیں۔ طالب ذکی کے لئے کافی ہیں جو اشراق کا خواہاں ہو۔ جو شخص اس علم کی تفصیل چاہتا ہو جو کہ آلہ ہے اُس کو چاہیے کہ مفصل کتابوں کی طرف رجوع کرے جیسے تلویحات و مطارحات اور شفا اور نجات وغیرہ۔ اور مقصود ہمارا اس کتاب میں دو قسموں پر منحصر ہے۔

[قسم اول ضوابط فکر۔ مقالہ اولی معارف و تعریف۔ ضوابط ثلثہ (۱) دلالت تصد۔

(۲) دلالت حیط۔ (۳) دلالت قطف۔]

پہلی قسم فکر کے ضابطوں کے بیان میں۔ اور یہ صناعت منطق ہے جس میں فکر صحیح کو فاسد سے پہچانتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں اول معارف اور تعریف میں دوسری صحیح اور اس کے مبادی میں اور تیسری حل مغالطات میں اور اس میں بعض مہات قواعد کا بیان ہے جس کی قسم انوار میں ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ اس میں تین مقالہ ہیں اور دوسری قسم انوار الہیہ

۱۴ سلم مخلد سے مراد ہے جب کہ نفس بدن سے جدا ہو کے مبادی عقیدہ کا مشاہدہ کرے۔ ۱۲

اور اس کے متعلقات میں مبادی وجود اور اس کی ترتیب وغیرہ۔ اور اس میں تین مقالہ ہیں مقالہ اولیٰ۔ معارف اور تعریف کے بیان میں۔ اور اس میں چند ضابطہ ہیں۔

۱۔ پہلا ضابطہ | لفظ کی دلالت اس معنی پر جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ دلالت قصد ہے۔ اور جوہر معنی پر دلالت حیط ہے۔ اور لازم معنی پر دلالت تطفل ہے۔ دلالت قصد دلالت تطفل کی متابعت سے خالی نہیں ہوتی۔ کیونکہ کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے جس کے لئے کچھ لازم نہ ہو۔ کبھی دلالت حیط سے خالی ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کو کوئی چیز لازم نہیں ہے۔ اور عام دلالت نہیں کرتا خاص پر مع اس کی خصوصیت کے۔ پس جو شخص کہے کہ میں نے حیوان دیکھا ممکن ہے کہ وہ کہے کہ میں نے انسان نہیں دیکھا اور یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں نے جسم یا متحرک بالارادہ نہیں دیکھا۔

ب۔ دوسرا ضابطہ | وہ یہ ہے کہ جو چیز تجھ سے غائب ہے اس کا اور اک جو اس مقام کے لائق ہے وہ اس طرح ہوتا ہے کہ اس شے کی حقیقت کی مثال تجھ میں ہے۔ کیونکہ جو شے بذات خود غائب ہے اگر اس کا کوئی اثر تجھ میں حاصل نہیں ہوا ہے تو دونوں حالتیں یعنی علم سے پہلے اور علم کے بعد برابر ہوں گی۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس کا کوئی اثر تجھ میں حاصل ہوا ہے اور مطابق نہیں ہے تو تجھ کو اس چیز کا علم جیسی وہ چیز ہے نہیں ہوا۔ لہذا ضرور ہے کہ جس جہت سے تجھ کو اس کا علم ہوا ہے وہ ضرور مطابق ہو۔ اس لئے جو اثر تجھ میں اس چیز کا ہے وہ اس چیز کی مثال ہے۔ اور وہ معنی جو اپنی ذات میں کثیر تعداد سے مطابقت کی صلاحیت رکھتا ہے اس کو معنی کے اعتبار سے عام اور جو لفظ اس پر

۱۵۔ یعنی شے فی الخارج کے مطابق نہیں ہے۔ ۱۲ ش۔

۱۶۔ مفروض یہ ہے کہ تجھ کو اس چیز کا علم ہوا جیسی وہ چیز ہے۔ ۱۲ ش۔

۱۷۔ وہ معنی جو کثیرین کی شرکت کو مانع نہ ہو کلی معنی کہتے ہیں اور جو لفظ اس پر دلالت کرے اس کو لفظ کلی کہتے ہیں۔ یہ بجائے اس کے شیخ اشراق نے معنی عام اور لفظ عام اصطلاح قرار دی ہے۔ ۱۲ ش۔

دلالت کرتا ہے وہ لفظ عام ہے۔ یہ اصطلاح ہم نے قرار دی ہے۔ مثلاً لفظ انسان اور اُس کا معنی۔ اور وہ مفہوم لفظ کا جس میں شرکت کا اصلاً تصور نہ ہو سکے وہ معنی شاخص ہے۔ اور اس اعتبار سے جو لفظ اس پر دلالت کرے وہ لفظ شاخص ہے۔ جو

معلوم ہو کہ جو شخص کسی کتاب کی شرح لکھے اُس پر واجب ہے کہ اُن اشیا کا ذکر کرے جس کو قدما کو اس ثانیہ کہتے ہیں۔ ایک اُن میں سے علم کی غرض ہے۔ یعنی اس علم کے حاصل کرنے کی علت غائی۔ تاکہ جو شخص اس علم میں نظر کرنا چاہتا ہے اُس کا یہ کام بیکار نہ ہو۔ دوسرے منفعت تاکہ طالب کو شوق اس کی تحصیل کا پیدا ہو۔ تیسرے نام اور عنوان کتاب تاکہ ناظر کو جالاً وہ یاد رہے جس کی تفصیل غرض میں ہے۔ چوتھے مؤلف یعنی مصنف کتاب تاکہ طالب علم کے قلب کو تسکین ہو۔ کیونکہ مصنفین کے احوال میں اختلاف ہے۔ اور تصنیف کی شرط یہ ہے کہ جس چیز کا ذکر واجب ہے اُس سے زیادہ نہ ہو اور جس قدر ضروری ہے اس سے کم بھی نہ ہو۔ اور الفاظ غریب اور مشترک کے استعمال سے پرہیز کریں اور وضع کتاب میں روانت نہ ہو یعنی جس چیز کا ذکر جہاں مناسب ہو وہیں ہو۔ اس میں تقدیم و تاخیر نہ ہو۔ پانچویں کسی علم سے موقوف علیہ مسائل کو تلاش کرے۔ چھٹے اس علم کا مرتبہ علوم یعنی اس علم کو کس علم سے پہلے اور کس کے بعد سیکھنا چاہیے۔ ساتویں کتاب کی تقسیم یعنی کتاب کے ابواب تاکہ جو مطلب درکار ہو اس کو اس کے باب میں دیکھ سکیں۔ آٹھویں انما تعلیم اور وہ یہ ہیں تقسیم تحلیل تمذید برہان تاکہ معلوم ہو کہ کتاب میں یہ سب آگئے ہیں۔ یا ان میں سے بعض۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب طالب علم کو جاننا چاہیے کہ غرض منطق سے یہ ہے کہ تمیز کر سکے صدق و کذب میں اقوال کے اور خیر و شر میں افعال کے اور حق و باطل میں اعتقادات کے اور منفعت اس علم کی یہ ہے کہ قدرت حاصل ہو علوم نظری اور علی کی تحصیل پر کیونکہ استعداد منطق کی تحصیل سے پہلے ناقص ہوتی

اور اس کی تحصیل کے بعد کامل ہو جاتی ہے۔ اور تاکہ کمال کے قریب ہو جائے کیونکہ کمال انسانی یہ ہے کہ حق کی معرفت حاصل ہو تاکہ اُس کا اعتقاد کرے۔ اور نیکی کی معرفت حاصل ہو تاکہ اُس کے موافق کام کرے۔ اور حقیقی نیکیاں جن کو فضائل کہتے ہیں یہ ہیں۔ شجاعت اور عفت اور حکمت ہے اور اُن کا مجموعہ عدالت ہے اور خیر مجازی عمدہ کمانے اور شادیاں مرضی کے موافق اور ایسی باتیں سنا جن میں دل ایگے گانا وغیرہ اور نفیس پوشاک اور حکم کا نفاذ اور کام کا رواج یعنی ریاست اور حکومت وغیرہ۔ جو

منطق سے کچھ تو فرض ہے اور وہ برہان ہے کیونکہ وہ تکمیل ذات کے لئے ضروری ہے۔ اور بعض نفل ہے اور وہ قیاس کی اور قسمیں ہیں۔ سو برہان کے اور اس کا نفع اور لوگوں سے خطاب کرنا (یعنی علم خطابت)۔ اور منطق زینہ ہے علوم کا اور جو طلب علم کرتا ہو بغیر اس کے کہ اُس پر شوق ہو یعنی غلط سے امان میں نہ ہو وہ مثل حاطب لیل کے ہے یعنی اندھیری رات میں لکڑیاں چٹے والا جس کو خشک و تر کی تمیز نہیں ہو سکتی یا وہ جس کو ریشم عارض ہو جو روشنی کو نہیں دیکھ سکتا نہ اس لئے کہ موجد کا بخل اس کا سبب ہو نعوذ باللہ! بلکہ اسی کی استعداد کا قصور ہے اور اگر کوئی صحیح نظر یا اچھا کام ایسے شخص سے ہو جائے تو اُس کی مثال گاہ گاہ باشد کہ کو دک اداں بلفظ بردہ زند تیرے یا جیسے بڑھیاں چٹ پٹ علاج کرتی ہیں اور بعض اوقات مریض کو صحت بھی ہو جاتی ہے ۛ

اور جس شخص نے علوم عامی لغت و نحو و شعر اور ترسیل اور نقد و کلام و طب اور حساب وغیرہ پڑھے اور منطق نہیں جانتا وہ مثل ایسے شخص کے ہے جو ایک بھیڑوں یا بکریوں کے نکلے کا چرواہا ہو اور ریاست و حکومت نہ رکھتا ہو ۛ اور کبھی منطقی سے بھی خطا ہو جاتی ہے مگر نوافل میں نہ بہات میں مگر جب وہ اس کو تو انین منطقیہ پر عرض کرتا ہے یعنی جانتا ہے تو اس کو غلطی کا علم ہو جاتا ہے جیسے حساب میں کچھ بھول چوک ہو جائے تو حسابی قاعدوں سے اس کی جانچ پڑتال فوراً ہو سکتی ہے۔ لہذا منطق وہ آلہ ہے جو ذہن کو خطا سے بچاتا ہے اور اس کی

وجہ سے اعتقاد صحیح پر اطلاع ہوتی ہے مع اسباب و علل اور بیچ سلوک اور جس نے اس علم کو حاصل کیا جس کی شکلیں آسان ہو گئیں۔ اس علم کا نام منطق ہے۔ منطق سے مشتق ہے اور اس سے منطق داخلی مراد ہے اور وہ قوت جس میں معانی مرسوم ہیں اور منطق اس کو مہذب کرتی ہے منطق کا مؤلف حکیم ارسطاطالیس ہے۔ اور متاخرین نے جو منصفات اور منفصلات کے لوازم اور اقترا نیات شرطیہ زیادہ کیئے ہیں ان سے نہ دنیا میں کوئی نفع ہے۔ نہ آخرت میں اور صناعات خمس سے بدل اور خطابت اور شعر کو گھٹا دیا اور بعض کو رہنے دیا مگر اوجہ و راضل فن برہان اور منطوقہ منطق کسی علم کا شعبہ نہیں ہے یہ آلہ علم ہے اور دوسرے علموں کی تحصیل کا وسیلہ ہے خواہ علوم نظری ہوں خواہ عملی۔ اور نسبت اس کی فلسفہ سے جیسے نحو کو نسبت ہے کلام سے اور عروض کو شعر سے۔ لیکن اگر فصاحت اور ذوق سلیم ہے تو نحو اور عروض کی ضرورت نہیں ہوتی مگر منطق ناگزیر ہے طلب کمال کے لئے مگر یہ کہ کوئی انسان تائید آسمانی سے موید ہو یعنی معصوم ہو۔ اور اس کا مرتبہ علوم میں بالنسبت علوم حکمیہ کے کیا ہے یہاں اس کی ضرورت ہے کہ علوم حکمیہ کی طرف ایک اجالی اشارہ کیا جائے پس ہم کہتے ہیں کہ حکمت نفس انسانی کا کمال ہے تاکہ تحصیل کی جائے۔ ماہیت موجودات کی کہ وہ نفس الامر میں کیا ہیں اور جو ہم پر واجب ہے کہ اس کو جان کے عمل میں لائیں تاکہ ہم عالم معقولی اور سعادت انہائی کے لئے مستعد ہو جائیں۔ اور حکمت قسمت اولیٰ سے دو قسم میں منقسم ہے کیونکہ یا تو اس کو ایسے امور سے تعلق ہے جو ہم کو معلوم کرنا چاہتے ہیں نہ یہ کہ ہم ان کو عمل میں لائیں یعنی وہ امور جو ہماری قدرت اور ہمارے اختیار میں نہیں ہیں۔ جو علم ایسے امور سے متعلق ہے اس کو حکمت نظری کہتے ہیں اور جو ایسے امور سے تعلق رکھتی ہے جن کو ہمیں جاننا چاہیئے تاکہ ہم عمل میں لائیں اس کو حکمت عملی کہتے ہیں اور دونوں کی تین تین قسمیں ہیں۔ کیونکہ وہ امور جو ہمارے مقدورات سے نہیں ہیں یا ایسے ہیں جو اپنے وجود اور حدود میں یعنی خارج اور ذہن میں مادہ کے محتاج ہیں ایسے امور کے علم کو طبیعی کہتے ہیں۔ اور یہ سب سے کمتر علم ہے یا وہ امور جو اپنے وجود میں مادہ کے محتاج ہیں نہ اپنے حدود میں

ایسے علوم کا علم ریاضی ہے اور یہ علم اوسط ہے۔ اور وہ امور جو نہ اپنے وجود میں محتاج مادہ کے ہیں نہ اپنے حدود میں یہ علم الہی ہے۔ اور یہ علم سب سے اعلیٰ ہے۔ اور اس کے مبادی ارباب حکمت الہیہ سے ماخوذ ہیں۔ برسیل تنبیہ اور ان کی تحصیل کے لئے برسیل برہان قوت عقلی کے کمال سے تصرف کیا جاتا ہے۔ حکمت علیہ وہ امور جو تعلق رکھتے ہیں ہمارے اعمال سے۔ اگر وہ علم ایسی تدبیر کا ہو جس کو خصوصیت ہے شخص واحد سے تو وہ علم اخلاق ہے۔ اور اگر تدبیر منزل سے تعلق رکھتی ہے تو وہ علم تدبیر منزل ہے اور یہ تمام نہیں ہو سکتی مگر اجتماع منزلی سے یا علم سیاست ہے جو پورا نہیں ہوتا۔ مگر اجتماع مدنی سے اور اس کو سیاست مدن کہتے ہیں اور ان علموں کا مبدی بھی شریعت الہی کی جہت سے ہے اور شریعت ہی سے کمالات اس کے حدود کے ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر قوت نظر سے قوانین کی معرفت حاصل کرتے ہیں تاکہ اُس کو جزئیات میں استعمال کریں۔ حکمت خلیقہ کا فائدہ یہ ہے کہ فضائل کا علم حاصل کر کے اس کے اقتساب کی سعی کی جائے۔ اور رذائل کو معلوم کر کے اُن سے اجتناب کیا جائے۔ اور حکمت منزلیہ کا فائدہ یہ ہے کہ جو لوگ ایک ساتھ ملے ایک مکان میں سکونت کرتے ہیں جیسے میان بی بی بچے نوکر چاکر و مصلحت عقلی سے حل کے بسر کریں۔ اور حکمت مدنیہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کیفیت مشارکت کی ان اشخاص میں جو ایک شہر (یا ملک) میں سکونت رکھتے ہیں معلوم ہوا اور وہ ایک دوسرے کی اعانت کریں موافق مصالح ابدان اور بقا و نوع انسان حکمت الہی کے مقابل سیاست ملک ہے۔ اور ریاضی کے مقابل تدبیر منزل ہے۔ اور طبیعی کے مقابل تہذیب اخلاق ہے۔ یہ سب امہات علوم ہیں اور ہر علم جزئی ان میں سے کسی ایک کی طرف منسوب ہے۔ اور اس قیاس سے منطق علم اعلیٰ کے فرد سے ہے۔ اور بعض حکمائے تقسیم علم کی اس طرح کی ہے کہ کیا تو وہ علم جو دوسرے علوم کی تحصیل کا آکھو یا ایسا نہ ہو۔ اول قسم منطق اور دوسری قسم یا علمی ہو یا عملی۔ ۲

واضح رہے کہ حکمت مدنیہ کی بھی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جس کو

تعلق ہے ملک سے اس کو علم سیاست کہتے ہیں۔ دوسری قسم کو نبوت اور شریعت سے تعلق ہے اس کو علم نوائیس کہتے ہیں۔ اسی لئے بعض حکمائے حکمت علی کی چار قسمیں کی ہیں اس میں اور دوسری تقسیم میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے ثلاثی تقسیم کی ہے وہ ایک قسم میں دو قسموں کو داخل کر لیتے ہیں۔ اسی طرح حکمت نظری کی بھی چار قسمیں کی ہیں معلومات کے اعتبار سے کیونکہ اگر معلوم یا محتاج مادہ جسمیہ کا ہے وجود یعنی میں یا نہیں ہے اور جو مادہ کا محتاج ہے وہ وجود ذہنی میں بھی مادہ سے مجرد نہیں ہے اس کی بحث طبیعی میں کی جاتی ہے۔ اور اگر وجود ذہنی میں مادہ کا محتاج نہیں ہے تو اس کی بحث ریاضی میں کی جاتی ہے اور دوسری قسم یعنی وہ جو مادہ جسمیہ کا محتاج نہیں ہے یا وہ مادہ سے کبھی مقارن نہیں ہوتا جیسے ذات حق جل جلالہ اور عقول نفوس اس کی بحث علم اعلیٰ میں ہوتی ہے اور اگر متعارف مادہ کا ہوتا ہے تو اس کی بحث علم کلی یا فلسفہ اولیٰ میں ہوتی ہے اور ایسے امور کو امور عامہ کہتے ہیں یعنی وہ امور جو مادی اور غیر مادی دونوں میں عام ہیں مثلاً ہویت وحدت و کثرت و علت و معلول (حدوث و قدم۔ تقدم و تاخر) وغیرہ یہ امور کبھی مجرودات کو عارض ہوتے ہیں کبھی اجسام کو۔ لیکن بالعرض نہ بالذات۔ کیونکہ اگر بالذات مادہ کے محتاج ہوتے تو مادہ سے ہرگز منفک نہ ہو سکتے اور مجردات ان امور سے متصفت نہ ہوتے اور دونوں تقسیموں میں (حکمت نظری) کی کوئی منافات نہیں ہے۔ ی

مرتبہ منطق کا بعد تہذیب اخلاق کے اور بعض علوم ریاضیہ بھی مثل حساب و ہندسے کے پہلے سکھائے جاتے ہیں تاکہ ذہن عقلیات میں قائم ہو جائے۔ پھر منطق پڑھائی جاتی ہے۔ تہذیب اخلاق کی ضرورت اس لئے ہے کہ جیسا کہ بقراط نے کہا ہے کہ جب بدن فاسد ہوتا ہے تو جتنی غذا

۱۱۔ نومس لفظ یونانی ہے اس کے معنی قانون میں۔ انگریزی میں بھی ایک علم اس نام سے ہے۔ جس کو نومولوجی یعنی علم قانون ہے ۱۲۔

دی جائیگی۔ بدن کی خرابی زیادہ ہوتی جائیگی اس لیے اگر طالب کا ذہن اخلاق سے ہندوب نہیں ہوا اور پاکیزگی اُس کی طبیعت میں نہیں ہے تو منطق کی تعلیم سے گمراہی بڑھے گی۔ اور جہاں کا طریقہ اختیار کریں گے۔ شریعت کو پس پشت ڈال دیں گے۔ اور حق کو پامال کریں گے۔ اور اعمال شرعی سے باز رہیں گے۔ کیونکہ جب اُن کو معلوم ہو گا کہ حکمت کو معانی سے تعلق ہے اور حقائق امور سے بحث سے نہ صورتوں اور ظاہری باتوں سے حالانکہ وہ یہ سمجھیں گے کہ صورت اور معنی اور ظاہر و باطن میں ربط ہے اور حکمت ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ عمل پر لحاظ نہ کرو بلکہ حقیقت کو دیکھو لیکن حکمت یہ نہیں سکھاتی کہ عمل کو ترک کر دو جیسا کہ اُن کا گمان باطل ہے (حکمت یہ سکھاتی ہے کہ اشیاء کی حقیقت کو سمجھو اور بغیر دلیل کے کسی بات کو نہ مانو تو یہ نہیں سکھاتی کہ کسی بات کو مطلقاً نہ مانو اور انکار اور شک کا پہلو ہر بات میں اختیار کر لو) ایسے لوگ حکمت سے بہت بعید ہیں۔ اور ریاضی کی تعلیم اس لیے مقدم رکھی تھی کہ برہان سے اُس پیدا ہو۔ جو منطق کی تقسیم نو قسموں میں ہے۔ (۱) ایک ایسا غوجی یعنی بحث کلیات خمس۔ (۲) قاطیغور یا س یعنی مقولات عشر (۳) اریناس یعنی قضایائی بحث۔ (۴) قیاس و برہان۔ (۵) وحد و غیرہ (۶) جدل۔ (۷) خطابت۔ (۸) سفسط و منالط۔ (۹) شعر۔ جو انار تعلیمیہ سب کے سب منطق میں موجود ہیں کیونکہ تقسیم اوپر سے نیچے کی طرف بڑھنا جیسے تقسیم جنس کی انواع میں اور انواع کی اصناف میں اور صنف کی اشخاص میں اور ذاتی کی تقسیم جنس اور نوع اور فصل میں اور عرضی کی تقسیم خاصہ اور عرض عام میں تجلیل وہ بڑھنا ہے نیچے سے اوپر کی طرف تحدید یعنی حد کا بنانا۔ یعنی وہ جو دلالت کرے مفصلاً کسی شے کے اجزاء مقومہ پر بخلاف رسم کے کہ وہ بھی دلالت کرتا ہے شے کی ذات پر مگر اُس کی دلالت مجمل ہوتی ہے جو

برہان ایک مضبوط طریقہ ہے جس سے حق کا وقوف حاصل

ہوتا ہے۔ یہ جملہ اقسام منطق کے ہیں اور اصہات علوم نظریہ اور عملیہ کا بیان ہے۔ لیکن شیخ مصنف کتاب کی غرض اس کتاب کی تصنیف سے منحصر ہے جو تحقیق حق پر اور ان کو شہرت کی طرف التفات نہیں ہے جو غلات حق کے ہوا اور تعریفات حدی اور رسمی بنا رہند ہب شائیں شیخ کے نزدیک باطل ہیں۔ اور شیخ نے کلیات خمس کو بہ ترتیب بیان نہیں کیا۔ اور نہ مقولات کا ذکر کیا۔ کیونکہ اس سے منطق کو رت یہی فائدہ ہے کہ مثالوں کا ذکر آسان ہو جائے مواد مخصوص سے اور یہ شیخ کے نزدیک مہمات سے نہیں ہے کیونکہ مثال سے یہ غرض ہوتی ہے کہ ذہن میں جو معنی ہیں وہ حاصل ہو جائیں خواہ وہ مطابق مثل کے ہوں خواہ نہ ہوں بلکہ کبھی ترک تمثیل بعض وجوہ سے احتیاط کے تریب اور بہتر ہے کیونکہ ذہن کے لئے سورتوں کو مواد سے جدا کرنا زیادہ مفید ہے اور اس میں غلطی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ذہن کبھی مواد اور اس کے خصوصیات کی طرف ملتفت ہو جاتا ہے اور غرض تمثیل کی فوت ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اگلے لوگوں نے حروف سے تمثیل دینے کو اختیار کیا تاکہ تمثیل کا مطلب بھی پورا ہو جائے اور صورتیں مواد سے بھی مجرور ہیں۔ اور مصنف نے جدل اور خطابت و شعر سے بھی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ یہ تینوں فن یقین حاصل کرنے کے لئے بکار آمد نہیں ہیں۔ اور باقی چار قسمیں منطق کی یعنی تضایا و قیاس و برہان اور مغالطہ کو بیان کیا مگر اس میں سے بھی وہی امور جو اہم مطالب سے ہیں اور تزکیہ نفس کے لئے مفید ہیں۔ اور حکمت طبعی اور الہی سے بھی مہمات مسائل کا ذکر کیا ہے اور ریاضی میں سے کچھ بھی نہیں بیان کیا نہ اس کتاب میں نہ اپنی کسی اور تصنیف میں۔ اس لئے کہ مطارحات میں کہا ہے کہ ریاضی کے مباحث کی بنا موہومات پر ہے۔ اب رہا علم علی اس میں سب سے اشرف بیان عارفوں کی ریاضات کا ذکر ہے۔ اور کیفیت ان کے سیر سلوک کی اور ان کے مرتبہ ان امور کا ذکر اس کتاب میں بطریق اجمال ہے جو چونکہ موضوع منطق مقولات ثانیہ ہیں اس کیفیت سے کہ وہ

مجهول تک پہنچا دیں اور وہ معلوم ہو جائیں۔ اور معقولات ثانیہ عوارض میں جو عارض ہوتے ہیں معقولات اولیٰ کو۔ معقولات اولیٰ ماہیتوں کی صورتیں ہیں عقل میں کلیت اور جزئیت و ذاتیت و عرضیت اور طر فین اور وسط وغیر ذالک۔ منطقی کی نظر بالذات معانی سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن معانی کو الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کرتے ہیں خواہ اپنی ہی ذات کے لئے چونکہ عقل اس عالم میں شائبہ تجل سے خالی نہیں یا دوسروں کے لئے تو دوسروں سے جب تک کوئی لغت نہ ہو گفتگو محال ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لغت کی ضرورت ہی کیا تھی اور اسی سے معلوم ہوا کہ صرف لغت کے جاننے پر فکر کرنا بیجا جیسے بعض فکر کرتے ہیں۔ چونکہ تصور مقدم ہے تصدیق پر لہذا بحث تعریفات سے ابتدا کی گئی ہے۔

ہر معنی جس میں غیر شامل ہو۔ پس اس معنی کو اس غیر کی نسبت سے ہم نے معنی منقطع سے موسوم کیا ہے۔

تیسرا ضابطہ ہر حقیقت یا بسیط ہے یعنی اس کا کوئی جز نہیں ہے یا غیر بسیط یعنی وہ جس کے اجزا ہوں مثلاً حیوان کہ وہ مرکب ہے جسم سے اور اس شے سے جو اس کی حیات کو واجب کر تی ہے۔ اور یہ شے نفس حیوانی ہے۔ اور پہلا (یعنی جسم) جزو عام ہے جب جسم کو اور حیوان کو ذہن میں لائیں تو جسم اعم ہے حیوان سے اور حیوان اُس کی نسبت سے منقطع ہے۔

اور معنی کسی خاص شے کا جائز ہے کہ اس کے برابر ہو جیسے نطق کی استعداد انسان کے مساوی ہے یا اس سے اخص ہو جیسے رجولیت انسان سے اخص ہے یا حقیقت کے کبھی عوارض ہوتے ہیں ایسے عوارض جو اس کی ذات سے

۱۔ مثلاً انسان کے معنی میں غیر انسان یعنی حیوان شامل ہے پس انسان اس معنی سے منقطع ہے۔ ۲۔ شے ۳۔ واجب فلسفہ کی اصطلاح میں وہ ہے جس کا ہونا ضروری ہو۔ اُس کا مقابل متنع ہے جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ ممکن وہ ہے جس کا ہونا نہ ہونا دونوں مساوی ہوں۔ اگر کسی علت سے وجود کو ترجیح ہو تو وہ واجب بالغیر ہو جاتا ہے۔ اگر عدم کو ترجیح ہو تو متنع بالغیر ہو جائیگا۔

۴۔ واضح ہو کہ نمک مطلق خاصہ ذاتی ہے۔ اور صُحک مفارق عرض مفارق یہ فرق قابل لحاظ ہے۔

جدا ہو سکتے ہیں مفارق ہیں مثلاً ضحک بالفعل (اس وقت ہنستے ہوئے) انسان کا عرض مفارق ہے۔ اور کبھی عوارض حقیقت کو لازم ہوتے ہیں۔ اور لازم تمام کو نسبت حقیقت کے ساتھ وجوب کی ہے۔ مثلاً نسبت زاویوں کی مثلث کے ساتھ۔ کیونکہ یہ نسبت وہم میں اُس سے دور نہیں ہو سکتی۔ یہ ایسی نہیں ہے کہ کسی بنانے والے نے مثلث کو تین زاویوں کا بنا دیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کبھی تین زاویہ اُس کو لاحق ہوتے اور کبھی نہ لاحق ہوتے اور مثلث کا تحقق بغیر اس کے ہو سکتا اور یہ نفس حقیقتہ کے اعتبار سے محال ہے۔ پڑ

چوتھا ضابطہ ہر حقیقت کے متعلق اگر تم معلوم کرنا چاہو کہ اس کی ذات کو ضرور کیا لازم ہے بغیر اس کے کہ کوئی فاعل اُس کو اُس کے ساتھ ملا دے اور وہ جو غیر کی طرف سے اُس کی ذات کے ساتھ الحاق کیا گیا ہو تو تم کو چاہئے کہ صرف حقیقت پر نظر کرو اور اُس کے سوا ہر چیز سے قطع نظر کر لو پس وہ چیز جس کا حقیقت سے دور کرنا محال ہو وہ حقیقت کی تابع ہے۔ اور اُس کی واجب کرنے والی ہے۔ اور اُس کی علت نفس حقیقت ہے۔ کیونکہ سوا ذات کے اور کوئی چیز اس کی موجب ہوتی تو اس کا لاحق ہونا اور اس کا (رفع) دور ہونا دونوں ممکن ہوتے۔ اور جزو کی نشانیوں سے یہ ہے کہ اُس کا تعقل کل پر مقدم ہے اولاً اور جزو کو کل کے تحقق میں دخل ہے۔ اور ایسا جزو جس سے کوئی شے موصوف ہو مثلاً حیوانیت انسان کے لئے اور مثل اُس کو مشابہت کے پیرو ذاتی کہتے ہیں اور ہم اُن اشیاء کو موجب اور عرض لازم اور مفارق کہتے ہیں۔ متاخر حقیقت سے تعقل ان کا اور حقیقت کو کچھ دخل اُس کے (عرض) وجود میں ہے۔ اور

۱۱۔ متقدم الرفع یعنی غیر منفک ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ کیونکہ مثلث کا تین زاویوں کی شکل ہونا اس کی ماہیت کی جانب سے ہے۔ نہ یہ کہ کسی نے اوپر سے بڑھا دیا ہو۔ ۱۲۔ م۔

۱۴۔ تحقق کے معنی حقیقت میں کسی شے کا موجود ہونا۔ ۱۲۔

۱۵۔ یعنی جو چیز ذات سے متقدم الانفکاک ہے اُس کی موجب اور علت خود ذات ہے نہ کوئی اور شے۔ ۱۲۔ م۔

عرض کبھی اعم ہوتا ہے شے سے بڑے مثلاً استعداد چلنے کی جو شامل ہے انسان اور غیر انسان کو اور استعداد ضحاک خاص انسان کے لئے ہے اور وہ غیر میں نہیں پائی جاتی۔ پانچواں ضابطہ | معنی عام کا تحقق ذہن کے باہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر تحقق ہو تو ضرور ہے کہ اُس کی ہولیت تمیز کی جاسکے غیر سے جس کی شرکت اُس کے ساتھ تصور نہیں کی جاسکتی۔ پس (ا) تخصیص احاد سے مراد ہے کہ جو امور کسی معرفت کی تعریف میں مذکور ہوں اُن میں سے ہر ایک معرفت سے خصوصیت رکھتا ہے جیسے انسان کی تعریف میں ناطق ضاحک کا تب مفکر یہ رسم ناقص ہے۔ کیونکہ اس میں جنس کا ذکر نہیں ہے (ب) تخصیص بعض سے مراد ہے جب کہ بعض اجزا معرفت سے مخصوص ہوں اور بعض مخصوص نہ ہوں۔ غیر مختص کی مثال جنس ہے۔ مختص کی مثال فصل یا خاصہ ہے۔ جیسے انسان کی تعریف جنس قریب اور فصل سے حیوان ناطق یہ حد نام ہے یا حیوان ضاحک یہ رسم تام ہے۔ اگر تعریف میں جنس بیاباں مثلاً جو ہر ناطق کہیں تو یہ حد ناقص ہوئی اگر کہیں جو ہر ضاحک تو رسم ناقص ہے۔ اسی طرح اگر بجائے جنس کے عرض عام کو اختیار کریں اور کہیں ماشی ناطق یہ حد ناقص ہے اور اگر کہیں ماشی ضاحک تو یہ رسم ناقص ہے۔ بڑے (ج) اجتماع جب کہ نہ احاد مخصوص ہوں معرفت سے نہ بعض بلکہ جب اجزا کو ملا کے ذکر کریں اُس کو خاصہ مرکبہ کہتے ہیں مثلاً خفاش کی تعریف میں کہیں طائر و لود (بچے جتنے والا پرند) اُن میں سے ہر جز عام ہے خفاش اور غیر خفاش کو مگر مجموع مخصوص ہے خفاش سے یہ بھی رسم ناقص ہے۔ اور تعریف ضرور ہے ظاہر تر ہو معرفت سے نہ اُس کے مثل نہ اُس سے پوشیدہ تر ہو۔ (تعریف خواہ حدی ہو خواہ رسمی) اور نہ ایسی چیز سے تعریف کی جائے جس کو خود معرفت کے ذریعہ سے پہچانیں۔ ہم کہتے ہیں کہ باپ کی تعریف اس طرح کہ وہ جس کے بیٹا ہو صحیح نہیں ہے۔

۱۵۔ ہویت سے ذات شے مراد ہے جس کی طرف اشارہ حسی یا عقلی لفظ ہو یعنی ضمیر واحد مذکر غائب (وہ) سے ہو سکے۔ ۱۶۔

کیونکہ دونوں برابر ہیں۔ معرفت اور جہالت میں (کیونکہ متضائقین کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے) یہ بھی تعریف کی شرط ہے کہ جس چیز سے تعریف کی جائے وہ پہلے سے معلوم ہو (کیونکہ علت کا تقدم معلول پر واجب ہے) مثلاً نار کی تعریف میں کہیں کہ وہ ایک اسطقس ہے مشایہ نفس کے۔ (نفس تو آگ سے پوشیدہ تر ہے اور آگ ظاہر ہے) اسی طرح آفتاب کی تعریف وہ ستارہ جو دن کو طلوع کرتا ہے کیونکہ دن تو خود ہی آفتاب سے پہچان گیا ہے۔ دن طلوع آفتاب کا زمانہ ہے۔ ۱۰

پہلا فساد تعریف کا یہ ہے کہ مساوی سے تعریف کی جائے۔ دوسرا فساد اخفی سے تعریف کی جائے۔ تیسرا فساد خود اُسی شے سے تعریف کی جائے۔ پہلے کو تعریف بالمساوی دوسرے کو تعریف بالاخفی تیسرے کو تعریف بنفسہ کہتے ہیں مصنف نے اسی ترتیب سے بیان کیا ہے۔ ۱۱

۱۲۔ تعریف فقط لفظوں کا بدل دینا ہے۔ یعنی تعریف لفظ مرادف سے۔ مثلاً خمر کو شراب یا عتار کہنا۔ لفظ کا بدل دینا ایسے شخص کو مفید ہو سکتا ہے جو حقیقت کو پہچانتا ہو اور لفظ کے معنی میں اقتباس کیا گیا ہو۔ (یہ تعریف معرفت لغات اور معنی الفاظ کے لئے مفید ہے نہ حقیقتوں کی معرفت کے لئے) ۱۳

وہ ہویت شاخصہ ہو جائیگی اور اُس کو عام فرض کیا تھا۔ اور معنی عام (اور وہ کلی ہے) یا تو اُس کا وقوع بہت سی چیزوں میں کیساں طور سے ہوگا۔ مثلاً چار کا وقوع اُس کے شواخص (یعنی جزئیات مشخصہ) پر اس کو عام مساوی کہتے ہیں یا ربیب اتم و انقص ہو جیسے سفیدی برف میں اور ہاتھی دانت میں یا اور ایسی ہی چیزیں جس میں تمامی اور کمی ہو۔ اُس کو معنی متفاوت کہتے ہیں۔ اگر ایک

۱۴۔ متضائقین ایسی دو چیزیں جن میں کوئی ایک بغیر دوسرے کے مفہوم نہ ہو۔ جیسے باپ بیٹا یا پ نہیں ہو سکتا جب تک کوئی اُس کا بیٹا اور نہ بیٹا ہو سکتا ہے جب تک کوئی اس کا باپ نہ ہو۔ ۱۵۔ اسطقس عنصر۔

۱۶۔ جزئیات مشخصہ مثلاً چار گھوڑے چار پتھر۔ چار دریا وغیرہ ۱۷۔ م

۱۸۔ بعض نسخوں میں بجائے مساوی کے مساوت ہے۔ یہ وہی ہے جس کو جہور بھی متواظی کہتے ہیں۔ ۱۹۔

۲۰۔ یہ وہی ہے جس کو جہور کلی شکک کہتے ہیں جیسے وجوب کا اطلاق باری تعالیٰ اور ممکنات پر۔ پہلی صورت میں اتم اور دوسری صورت میں انقص ہے۔ ۲۱۔

مسمیٰ کے سبب سے نام ہوں تو اُن کو مترادف کہتے ہیں۔ اور اگر مسمیات کسی اسم کے بہت ہوں اور ایک ہی معنی سے اُس اسم کا وقوع اُن مسمیات پر نہ ہو تو اُس کی مثالوں کو مشترک کہتے ہیں۔

جب اسم کا اطلاق سوا اپنے معنی کے کسی اور کے لئے ہو مشابہت کے لحاظ سے (جیسے گھوڑے کا اطلاق گھوڑی کی تصویر پر) یا مجاورت (ہمسائیگی) کے لحاظ سے جیسے پرنالہ اور پانی۔ یا ملازمت کے لحاظ سے (جیسے اطلاق کل کا جز پر) اور سبب کا مسبب پر یا بالعکس تو اس کو اطلاق مجازی کہتے ہیں۔

پہچٹا ضابطہ | (منطق کی کیوں ضرورت ہے) انسان کے معارف (معلومات) سب بدیہی نہیں ہیں بلکہ بعض معارف فطری ہیں۔ اور بعض غیر فطری ہیں۔ اور جہول کے لئے جب کافی نہ ہو تنبیہ (آگاہ کرنا) یا دل میں پڑ جانا اور نہ (مجہول نامعلوم) ان میں سے ہو جو مشاہدہ سے مل سکے تو اس کے ساتھ ملحق ہے۔ وہ چیز جو بڑے حکیموں کے لئے مخصوص ہے (یعنی مثل معرفت نفس و عقل و نور مجرد جو بطریق ریاضت اور مجاہدہ حاصل کیئے جاتے ہیں) پس ضروری ہے اُس کے لئے ایسے معلومات جو جہول تک پہنچائیں۔ اور یہ معلومات مرتب ہوں ایسی ترتیب سے جو مقصد تک پہنچائے۔ اور انتہا ان معلومات کی مجہول کے روشن کر دینے کے لئے فطریات میں ہو اور ہر مطلوب انسان کے لئے مالا تینا ہی سلسلہ کے حصول پر موقوف نہیں ہے اور نہ حاصل ہو سکتا اس کا علم پہلے سے ہے۔

ساتواں ضابطہ | (تعریف اور اس کے شرائط) جب کوئی چیز کسی شخص کو پہنچوائی جائے جس کو وہ نہ پہچانتا ہو چاہئے کہ تعریف ایسے امر سے ہو جو اُس کے لئے مخصوص ہے۔ یا تخصیص احاد یا تخصیص بعض یا اجتماع۔

اضافیات کی تعریف کے لئے چاہئے کہ اُس کی حدود میں وہ سبب لیا جائے جس سے اضافت واقع ہوئی (جب متضائفین کی تعریف ایک دوسرے سے نہیں ہوئی چاہئے کہ اُن کی تعریف اضافت سے مجرول جائے) مثلاً باپ کی تعریف شتقات کی تعریف کے لئے چاہئے

۱۵۔ مترادف کی مثال جیسے لبت اور اسد شیر کے لئے ۱۲۔

۱۶۔ مشترک کی مثال جیسے عین باصرہ اور جاریہ کے لئے ۱۲۔

کہ اُس کی حدوں میں وہ چیز لی جائے جس سے اشتقاق ہوا ہے مع اس امر کے جو اُس کی حد میں ہو مقامات اشتقاق کے لحاظ سے (باپ ایک حیوان ہے جس کے نطفہ سے مثل اسی کے ایک اور حیوان پیدا ہوتا ہے۔ اسی حیثیت سے اس کو باپ کہتے ہیں ۱۲ مثلاً سیاہ کی تعریف۔

سیاہ وہ شے ہے جس میں سیاہی قائم ہو اس اعتبار سے کہ اُس میں سیاہی قائم ہے اس کو سیاہ کہتے ہیں۔ شارح لکھتے ہیں کہ اسود (سیاہ) یعنی وہ شے جو سیاہی سے موصوف ہے۔ اُس کے دو اعتبار ہیں اول یہ کہ مع صفت سیاہی کے لیا جائے دوم یہ کہ مجرد لیا جائے لیکن جس چیز کی تعریف کرنا ہے وہ اول ہے یعنی موصوف مع صفت نہ کہ دوسرا یعنی مجرد

فصل (حدود حقیقی میں تعریف کے حق کا ادا ہونا سخت دشوار ہے اس لئے کہ حقیقت پر مطلع نہ ہونے سے اکثر غلطیاں واقع ہوتی ہیں بخلاف حد مفہومی کے جس میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ اور علوم میں اُن کا فائدہ تعریف حسب حقیقت سے کچھ کم نہیں ہے) بعض لوگوں نے یہ اصطلاح قرار دی ہے کہ جو قول دلالت کرتا ہے کسی شے کی ماہیت پر اُس قول کا نام حد ہے۔ اس لئے کہ حدامنع ہوتی ہے اس لئے کہ جو چیز محدود کی ذات میں داخل نہ ہو وہ حد میں لے لی جائے یا جو چیز محدود کی ذات میں داخل ہو وہ نکل جائے۔ ایسی تعریف کو بس میں صفت مذکورہ ہو اس کو مانع و جامع کہتے ہیں۔ حد کے لغوی معنی روکنے کے ہیں۔ حد ذاتیات پر دلالت کرتی ہے۔ ایسے ذاتیات جو شے کی حقیقت میں داخل ہیں۔ اور جو تعریف حقیقت کی ایسے عوارض سے کی جائے جو حقیقت سے خارج ہیں اس کا نام رسم ہے۔ معلوم ہو کہ مثلاً جسم کے لئے بعض ثابت کرنے والوں نے جبر ثابت کیا ہے جس کے وجود میں بعض شک کرتے ہیں اور بعض اس سے انکار کرتے ہیں (اور تم عنقریب اس جبر کو پچا نو گے) پس جمہور کے نزدیک یہ جبر مسمی کے مفہوم سے نہیں ہے۔

۱۵۔ جسم معلم اول اور دوسرے مشائین کے نزدیک ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔ متکلیف کو ہیولی اور صورت کے وجود میں شک ہے اور بعض متکلیفین نے ان کے وجود سے بالکل انکار کیا ہے۔

بلکہ اس مسمیٰ کا اسم مجموع لوازم کے لئے جس کا انھوں نے تصور کیا ہے۔ وضع کیا گیا ہے۔ پھر پانی یا ہوا ان میں سے ہر ایک کے لئے اگر ثابت کیا جائے کہ اس کے لئے جز غیر محسوس ہے تو اس سے بعض لوگ انکار کرتے ہیں۔ ان اجزا ہیولی اور صورت سے کوئی جسم کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ اگر کل حقیقت جسمیہ کے اجزاء سے کوئی جسم ہو یعنی مرکبات میں تو اس کا وہی حال ہے جو پہلے بیان ہوا۔ (یعنی لفظ جسم اور ظاہری کے لئے موضوع ہے نہ کہ وہ اجزا جو مثل ہیولی اور صورت کے ظاہر نہیں ہیں) انسان نے اس حقیقت جرمیہ سے سوائے اُن امور کے جو اُن پر ظاہر ہیں اور کچھ تصور نہیں کیا۔ اور اُن کے نام رکھنے میں واضع کا یہی مقصود تھا۔ جب کہ محسوسات کا یہ حال ہے تو وہ جو بہتوں کی کوئی صفت اصلاً محسوس نہیں ہے اُن کا کیا حال ہوگا۔ پھر جب کہ انسان کی وہ شے جس سے اُس کی انسانیت کا تحقق ہوا ہے سوائے اُس کی نفس ناطقہ کے اور کچھ نہیں ہے۔ اور وہ مشائین کے لئے عموماً و خصوصاً مجہول ہے۔ جس حقیقت سے انھوں نے اُس کی حیوان ناطق قرار دی ہے (حیوان نامعلوم ہے کیونکہ وہ ایک حقیقت جرمیہ ہے جس کا ایک جز جسم ہے اور جس کی یہ شان ہو اس کی حقیقت کا کیا پتا لگے۔ صرف امور ظاہری معلوم ہیں جس کا ذکر ہو چکا ہے اب رہی استعداد نطق وہ حقیقت انسانیہ کے تابع ہے اور حقیقت نفس جو ان کا مبدا ہے وہ سوائے لوازم اور عوارض کے نہیں پہچانی جاتی اور کون سی چیز انسان سے قریب تر ہو سکتی ہے اُس کی نفس سے اُس کا یہ حال ہے تو اس کے سوا اور اشیاء کا کیا حال ہوگا۔ (یعنی جو اہر عقلیہ جس کا کسی شے سے تعلق اصلاً نہیں ہے)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ وہ کہتے ہیں کہ جسم اجزا را تجزئ سے بنا ہوا ہے۔ قد میں و بعض اُس کے قائل تھے کہ جسم نفس مقدار ہے اور یہ ثابت یا غیر متبصر ہے اس کا ذکر اس کتاب کے تیسرے مقالہ کی تیسری فصل میں آئیگا۔ مذہب جمہور کا یہ ہے کہ یہ جز غیر محسوس مثلاً ہیولی یا صورت مسمیٰ یعنی جسم کے مفہوم میں داخل نہیں ہے پس اس رسم کا اطلاق جسم مجموع لوازم متصورہ پر ہے یعنی مجموع لوازم محسوسہ جسم کے معن کا اور اک جس سے ہوتا ہے۔ ۱۲۔

۱۔ مکالمے قدیم اگلے لوگوں سے اور تکلمین پچھلے لوگوں سے۔ ۱۲۔

۲۔ حاصل کلام یہ ہے کہ انسان کی تحدید میں حیوان ناطق کہا گیا ہے۔ یہ دونوں جز مجہول ہیں

اور اُن کی حقیقت محسوس ہے لامحالہ اُن کی معرفت اس طریقہ سے جس کا ذکر
ہوا سخت دشوار ہے) ہم جو کچھ اس بحث میں واجب ہے اُس کا ذکر کریں گے
تیسرے مقالہ کی تیسری فصل میں۔
قاعدہ اشراقیہ | (تعریف کے باب میں مشائیوں کے قاعدے کا بطلان) مشائیوں
نے تسلیم کیا ہے کہ کسی شے کی حیات میں ذاتی عام اور ذاتی خاص کا ذکر کیا جاتا ہے۔
وہ ذاتی عام جو کسی اور ذاتی عام کا جز نہ ہو یعنی جنس قریب ہو (جیسے حیوان)

بقیہ عاشرہ صفحہ گزشتہ: خصوصاً ناطق جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے کیونکہ
حقیقت نفس معلوم نہیں ہے۔ صاحب تعلیقات کہتے ہیں کہ تحقیق اس مقام کی ایک مقدمہ کی تشریح
ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ حکما نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ جنس بقیاس اپنی فصل کے عرض لازم ہوتی
ہے جیسے فصل بھی بقیاس اپنی جنس کے عرض مفارق ہوتی ہے پھر یہ کہا ہے کہ جنس مرکبات خارجیہ
میں مادہ سے متحد ہے۔ اور فصل بذات سے ان دونوں قولوں سے یہ لازم آتا ہے کہ جو اہر کے
فصول مرتبہ ذات میں جوہر نہیں ہوتے۔ اگرچہ جوہریت اُن کے لئے نفس الامر میں صادق ہو۔
اور انہی جوہر نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اعراض ہوں یا باقی مقولات عرضیہ کے
تحت میں ہوں۔ تاکہ لازم آئے تقدم جوہر یعنی نوع مرکب کا عرض کے ساتھ کیونکہ اکثر
بسیط حقیقتیں اجناس عالیہ سے کسی جنس کے تحت میں مندرج نہیں ہیں۔ اور اس کی حجت
کی ہے۔ شیخ الرئیس نے کتاب شفا کے قاطیغہ ریاس میں بلکہ لازم یہ ہے کہ جس کسی کی
حد نوعی ہو واجب ہے کہ وہ اجناس عالیہ سے کسی کے تحت میں مندرج ہو۔ اور یہ لازم
نہیں ہے کہ ہر شے کی حد ہو نہیں تو لازم آئیگا۔ اور یا تسلسل بلکہ اکثر چیزیں ایسی ہیں جو بذات
خود پہچانی جاتی ہیں نہ کہ حد سے پہچانی جائیں مثلاً وجود اور اکثر وجدانیات اور انسان مرکب
ہے بدن سے جو اس کا مادہ ہے۔ اور نفس سے جو اس کی صورت ہے۔ اور نفس کی جوہریت
پر برہان دی گئی ہے۔ اور یہ کہ وہ مجرد ہے مادہ سے اور بعد ضرابی بدن باقی رہتی ہے۔ براہین
قطعیہ سے ثابت ہے اور یہ سب اور اس کے منافی ہیں کہ نفس جسم کی صورت نوعی ہے۔
کیونکہ صورت اپنے شخص کے لئے مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔ بقدر حاجت تعلیقات
سے لکھا گیا۔ ۱۲

یعنی اس حقیقت کا یہ کابض بیان کیا جائے جو اب میں ماحود (وہ کیا ہے) کے جس کو وہ لوگ جنس کہتے ہیں یعنی جنس قریب کیونکہ یہ قید لگائی ہے کہ کسی دوسرے ذاتی عام کا جز نہ ہوتا کہ اس قید سے جنس بعید خارج ہو جائے مثل جسم کے کیونکہ اگرچہ وہ بھی ذاتی عام ہے حقیقت نوع کی مگر وہ جز ہے دوسرے ذاتی عام یعنی حیوان کا۔ اور شے کی ذاتی خاص کو فصل کہتے ہیں۔ ان دونوں کا تعریف میں نظم ہوتا ہے۔ اور اس شے سے غیر ہے۔ چونکہ اس شے کا کوئی نظم نہیں ہے (یعنی جنس قریب اور فصل کا تعریف میں نظم ہوتا ہے تعریف میں نظم اور ترتیب صناعتی ہے اور اس مذکور میں کوئی نظم نہیں ہے) اس کو ہم نے انھی کتابوں میں دوسرے مقالوں میں بیان کیا ہے۔ (اور مشہور یہی ہے کہ جنس ایک کلی ہے۔ ایسا اور ایسا اور فصل کلی ہے۔ ایسا اور ایسا لہذا اس کے ذکر کو ہم نے یہاں ترک کیا) پھر مشائیوں نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ مجہول تک معلوم سے رسائی ہوتی ہے (اور یہ علم چاہیے کہ پہلے سے ہو) پس ذاتی خاص کسی شے کا جس کو کوئی شخص نہ جانتا ہو دوسری جگہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ (کیونکہ دوسری جگہ موجود ہی نہیں ہے) کیونکہ اگر اور کسی جگہ سے اس کے ذہن میں ہے اور اس لئے اس کو پہچانا تو وہ اس شے سے مخصوص نہیں ہے۔ اور ہم نے اس کو اس شے کے لئے خاص فرض کیا۔ (حقت یعنی یہ خلاف فرض ہے) اور اگر اس چیز سے خاص ہے مگر حس پر ظاہر نہیں ہے اور نہ معهود ذہن ہے تو مجہول ہے مع اس شے کے (تو اس سے تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ معترف چاہے کہ معترف سے پہلے ہو) اگر اس خاص کی بھی تعریف کی جائے اور تعریف امور عام سے کی جائے (جو امور عام اس میں داخل ہیں اور غیر میں بھی داخل ہیں اس پر بھی صادق آتے ہیں اور دوسرے پر بھی صادق آتے ہیں) جو اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے تو یہ تعریف نہ ہوئی (اس لئے کہ غیر میں بھی وہی امور موجود اور مشترک کا امتیاز ممنوع ہے) اور جز خاص کا مال پہلے بیان ہو چکا (کہ وہ نہ حس پر ظاہر ہے نہ کسی اور طرح معلوم ہے) پس عود کرنا ہوگا اور محسوس اور ظاہر کی طرف دوسرے طریق سے اس کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ (خواہ وہ امور مشاہدہ اور کشف سے معلوم ہوں خواہ محسوس ہوں) اگر یہ امور

محسوس اور ظاہر جس چیز کی تعریف کرنا ہے اس سے سب کے سب مخصوص ہوں
مجموعی حیثیت سے اس کی کنہ اُس کے بعد معلوم ہو جائیگی۔ یعنی مقالہ سوم کی
تیسری فصل میں۔ حاصل اس بیان کا یہ ہے کہ جو مرکب حقیقتیں ہیں اُن کی تعریف
بسیط حقیقتوں سے ممکن ہے۔ جس کو بسیط حقیقتوں کا تصور جدا جدا ہو وہ کسی جگہ
ان کے اجتماع کو بھی پہچان سکتا ہے (پھر جس کسی نے ذاتیات سے تعریف کی اُس کو
امان نہیں ہے وجود سے ایک اور ذاتی کے جس نے غفلت کی ہے۔ جو شخص
طالب شرح ہو یا نزاع کرنا چاہے تو اس کو یہ حق ہے کہ مطالبہ کرے تو تعریف
کرنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر کوئی اور صفت ہوتی تو مجھے اُس پر اطلاع ہوتی
کیونکہ چیزوں کی اکثر صفتیں ظاہر نہیں ہیں اور یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اگر اس شے
کی کوئی اور ذاتی صفت ہوتی تو ہم ماہیت کو بغیر اس کے نہ پہچان سکتے۔ اگر تالی کی
نغنی کی بجائے اور یہ کہا جائے کہ حقیقت اُسی وقت پہچانی جاسکتی ہے جب کہ اس کے
تمام ذاتیات پہچان لیے جائیں جب قلع کی گئی ہے کہ اور ذاتی کا موجود ہونا جائز ہے
جس کا اور اک نہیں ہوا ہے تو حقیقت کی معرفت یقینی نہیں ہے پس صاف ظاہر
ہو گیا کہ ایسی حد کا پیش کرنا جس کا مشائین نے التزام کیا ہے ممکن نہیں ہے۔ اور
ان کے صاحب ارسطاطالیس نے خود اس کی صعوبت کا اعتراف کیا ہے۔ جو

۱۵۔ کہنے والا کہے کہ شے کی ماہیت ہی میں تو کلام ہے کہ اس کو نہیں پہچانا کیونکہ جب مُعَرَّفِ مسلم نہیں
ہے تو مُعَرَّف کو ہم کیوں مانیں۔ ۱۲۔

۱۶۔ شارح نے بعض امور کا ذکر کیا ہے جس کا ایراد مناسب ہے۔ پس جب ایسی حد غیر ممکن ہے
جس کا مشائین نے التزام کیا ہے اور وہ اس کی صعوبت کے خود مقرر ہیں۔ لہذا تعریف ایسے امور
سے ہمارے نزدیک مناسب ہے۔ جس کا مجموعہ کسی شے پر صادق آتا ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف
سیدھا قہقہا ہوا بشرہ چوڑے ناخون کیوں کہ گوان میں سے بعض امور اور حیوانات مثلاً
ہاتھیوں میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن مجموعہ کہیں نہیں پایا جاتا یہ انسان ہی سے مخصوص
ہے۔ اس سے اُس کا امتیاز اور چیزوں سے ہو جاتا ہے۔ اور یہ قلع نہیں ہو سکتی کہ جائز
ہے مجموعہ کسی اور ماہیت میں پایا جائے جس کو ہم نہیں جانتے۔ اور مخفی نہیں ہے

حاشیہ متعلق قاعدہ اشراقیہ:- مشائخوں نے تسلیم کیا ہے کہ مجہول تک معلوم سے رسائی ہوتی ہے۔ انہی یہاں سے مشائخین کے قاعدہ کا نقص شروع ہوتا ہے۔ یہ کہ معرفت مجہول نظری تصوری نہیں حاصل ہو سکتی۔ مگر علوم سابقہ سے معلوم ہو کہ اُن کے قاعدہ پر جو اشکال وارد ہوتے اس کی دو جہتیں ہیں۔ ایک معرفت ربالفتح معنی دریافت اور وہ یہ ہے کہ مطلوب یا تو معروف ہے پس اُس کی معرفت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے یا مجہول ہے اس کا طلب کرنا طلب مجہول ہے یہ بھی محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ من وجہ معروف ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ دوسری جہت معرفت ربالکسر بمعنی دریا بندہ جس کو مصنف نے بیان کیا ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ ذاتی جس کو لوگ فصل کہتے ہیں اس کی معرفت محال ہے کیونکہ اگر اُس کی تعریف ہو سکے تو یا وہ اور کہیں موجود ہوگا اگر ایسا ہو تو وہ اس موضوع سے خاص نہ ٹھہرا بلکہ عام ہوا۔ یا اُس کی تعریف کی۔ اور چیز سے معلوم ہو۔ پس یا تو امور عامہ سے اُس کی تعریف حاصل ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کہ صعوبت حد کی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفہوم اور معنی کے اعتبار سے۔ پس اگر انسان سے تعبیر کی جائے۔ حیوان ہونے والا سیدھے قد کا کھلے چہرے والا تو یہ حتام ہے۔ اس اصطلاح کا کوئی مانع نہیں ہو سکتا۔ اور جائز نہیں ہے کہ اُس کو اس طرح بدلیں کہ حیوان ناطق چوڑے ناخنوں والا۔ کیونکہ جو کچھ پہلی حد میں بیان ہوا ہے وہ مفہوم و معنی کے موافق ذاتی ہے۔ اور حد کے ذاتیات کا بدلتا جائز نہیں ہے۔ نہ اُس سے بڑھانا نہ گھٹانا۔ اور یہ رسم نہیں ہے۔ کیونکہ رسم لوازم سے ہوتا ہے۔ اور رسم (رسم کرنے والا) اس طرح تعریف کرتا ہے کہ یہ رسم ان محمولات کے لئے نہیں ہے بلکہ ایسے امر کے لئے جس کی طرف ذہن ان محمولات سے منتقل ہوتا ہے۔ بخلاف اُس حاد (حد کرنے والے) کے ہو معنی سے تعریف کرے کیونکہ رسم (نام) اُس کے نزدیک اُن محمولات کے لئے ہے اور یہ سب کے سب ذاتی ہیں حسب مفہوم پس حد حسب مفہوم صحیح تر ہوتی ہے۔ حد حسب الحقیقت سے اور اس سے فائدہ تام حاصل ہوتا ہے۔ اور

اور یہ غیر ممکن ہے کیونکہ وہ غیر پر بھی صادق آئیگی۔ اور معرفت ایسا نہیں ہوتا کہ وہ غیر پر صادق آئے یا کسی امر خاص سے تعریف ہوگی اور اس کا حال بھی وہی ہوگا جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کیونکہ وہ شامل ہوگی ایسی جنہ کو جس کا حال مثل پہلے جزو خاص کے ہے۔ پس یہی باقی رہتا ہے کہ مجہول تصوری کی تعریف امور محسوسہ سے ہو۔ اور ممکن ہے اس شق آخر کے فاسد ہونے کی تقریر بھی یعنی ذاتی خاص کی تعریف امر خاص سے کیونکہ اگر وہ کسی اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہوتا ہے اور مدارحات میں مصنف نے جو کلام کیا ہے اس کے یہی معنی ہیں جو بیان ہوئے۔ مصنف نے گویا بحث تصورات کو تمام کیا۔ پھر اکتساب تعریف کا قول شایع سے جس کو ترکیب تقدیری کہتے ہیں اس کی تقسیم ہوتی ہے۔ حد اور رسم اور مثال و جہضریہ ہے۔ کہ معروف یا مرکب ہے جنس قریب یا بعید سے اور فصل قریب سے یا نہیں مرکب ہے اور اول حد ہے اور دوسرا مرکب ہے۔ جنس قریب یا بعید اور عرض عام اور خاصہ یا خواص سے۔ یا نہیں اول رسم ہے اور دوسری مثال ہے جیسے نفس کی تعریف میں لیکن نسبت نفس کی بدن سے ایسی ہے جیسی نسبت بادشاہ کو ننگ سے ہوتی ہے جب مصنف کو فراغت ہوئی تصورات کی بحث سے تو اب وہ امور شروع کیے جن کا تعلق تصدیقات سے ہے جس کو ترکیب خبری کہتے ہیں اور اس کا اکتساب حجت سے ہوتا ہے۔ حجت منقسم ہے۔ قیاس و استقراء و تمثیل میں اور محکمہ و جہ ان تینوں قسموں میں اس لئے ہے کہ حجت اور مطلوب میں ایک دوسرے کو مستلزم ہے تو ضرور ہے کہ ان میں کوئی عہہ۔ تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک فطری جس کا علم انسان کی فطرت میں داخل ہے اس کے لئے کسی دلیل اور حجت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی دو قسمیں کی گئی ہیں ایک جلی جو بالکل ظاہر ہو اس کے لئے ادنیٰ تنبیہ کی بھی ضرورت نہ ہو۔ دوسری خفی اس کے لئے فی الجملہ تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً زوج کے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ دوسری تصدیق غیر فطری جس کو کسی کہتے ہیں اس کے لئے دلیل اور حجت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی کو شایع بیان کرتے ہیں۔ اور اول کو یہ سبب ظاہر ہونے کے یہاں ترک کر دیا ۱۲۱

جگہ مفہوم ہو تو خاص نہ ٹیپرا پس اس کی تعریف درست نہ ہوئی نہیں تو
 اُس کا اختصاص معلوم ہو گا تو یہ ذاتی خاص پہلے ہی سے معلوم تھا۔ قبل
 اس کے کہ اُس کی تعریف امر خاص سے کی جائے پس اُس سے تعریف نہیں
 ہو سکتی اور اس میں بحث کی گنجائش ہے۔ اس لیے کہ بساط عام اس سے
 کہ وہ حدود کے اجزاء ہوں یا نہ ہوں اور وجوہ سے پہچانے جاتے ہیں سو ان
 امور کے جن کا مذکور ہوا۔ منجملہ وہ امور ہیں جن کو شیخ الرئیس نے حکمت شرقیہ
 میں بیان کیا ہے کہ اشیاء مرکبہ کے حدود کبھی ایسے ملتے ہیں جو جنس اور فصل
 سے مرکب نہیں ہوتے اور بعض بساط کے لوازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن سے
 ذہن اُن کو سمجھ لیتا ہے عین ملزومات میں اور اُن کی تعریفیں تعریفات مدیہ
 سے کچھ کم نہیں ہوتیں ایہ شیخ کی عبارت ہے۔ اور مصنف نے کتاب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ تناسب ہو یا تو ایک دوسرے پر شامل ہو یا بغیر اس کے۔ لیکن جو
 بالاشتغال ہو۔ پس اگر حجت مشتمل ہو مطلوب پر تو اس کو قیاس کہتے ہیں۔ کیونکہ قیاس کے
 ذریعہ سے کلی کا حکم جزئی پر جاری کیا جاتا ہے۔ پس یہ معنی مناسب ہے کہ ایک شے کو دوسرے
 کی طرح اندازہ کریں۔ یہی مفہوم قیاس کا ہے از روئے لغت جیسے کہا جاتا ہے کہ ایک جوتی کو
 دوسری سے ناپ لیا۔ یعنی دونوں کو تلے اوپر رکھ کے اندازہ کر لیا۔ یا مطلوب حجت پر
 مشتمل ہو تو اُس کو استقرار کہتے ہیں کیونکہ اس میں جزئیات کا تتبع کیا جاتا ہے جس طرح
 گاؤں گاؤں پھرتے ہیں پہلے ایک گاؤں میں گئے پھر دہان پھل گئے دوسرے گاؤں میں گئے اسی طرح
 تتبع جزئیات کا یکے بعد دیگرے کیا جاتا ہے تاکہ کلی حاصل ہو۔ پس مطلوب یعنی کلی شامل ہے
 حجت میں یعنی جزئیات میں۔ یا بغیر اشتغال ہو ضرور ہے کہ اس صورت میں کوئی امر ہو جو دونوں
 میں شامل ہو ایک دوسرے سے نسبت رکھتا ہو۔ اور ایک کا دوسرے پر قیاس کیا
 جائے اُس کو تمثیل کہتے ہیں۔ کو

یہ تینوں صنفیں ہیں تو میں نہیں ہیں کیونکہ ایک ہی حجت کبھی ایک اعتبار سے
 قیاس ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار سے استقرار مثلاً قیاس مقسم یعنی استقرار تمام یا ایسی
 برہان جس میں مثال کا ذکر بطور حشو کے ہو۔ ۵۱۷

مطارحات کو دوسری مشرع میں محل شارح کی بحث میں اس کا ذکر کیا ہے۔
 لہذا صراحت کی ہے شیخ ابوعلی نے کراریں یعنی اصول و علامات اس کو
 مشرقتین کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ مجرد اور ناتمام متفرق طور سے
 پائے جاتے ہیں کیونکہ بسائط کی تعریف حدی نہیں ہو سکتی بلکہ رسم ہو سکتی
 ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ کراریں ہمارے پاس موجود ہیں اور اُس میں اُن کا
 ذکر نہیں ہے۔ جیسا کہ اُس نے بیان کیا ہے بلکہ جو ہم نے بیان کیا ہے۔
 شاید اُس کا مقصد اختصار ہو غرض یہ ہے کہ معرفت بسائط کی آثار اور
 لوازم سے ہوتی ہے اور وہ ایسی معرفت ہوتی ہے کہ اُس معرفت سے کم نہیں
 جو حدود سے ہوتی ہے۔ کیونکہ بعض لوازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن سے
 ذہن عین ملزومات کو شناخت کر لیتا ہے۔ جیسے معرفت کسی شے کی
 علت موجبہ کی ذات کی اُس کے معلول سے ہو جاتی ہے مثلاً ہم نے قوی کو
 اُن کے افاعیل سے پہچان لیا یا گرمی سے آگ کو جان لیا اور تری سے
 ذات مرطیہ کو یا اوراک کلیات جو ہر ناطق یعنی وہ جس کے ساتھ قوت
 وراک ہے۔ اور معرفت کے طریقوں سے ایک طریقہ قسمت ذاتیہ ہے۔
 مثلاً لیکن کہ جو ہر یا ذوبعد ہے یا نہیں ہے پہلا جسم ہے اور جسم یا نحو
 کرنے والا ہے یا نہیں ہے پہلا جسم نامی ہے اور اسی طرح جسم نامی یا حساس
 ہے یا نہیں ہے اور پہلا یعنی جسم نامی حساس حیوان ہے۔ اور معرفت کا
 ایک طریقہ تحلیل ہے۔ اور وہ عکس تقسیم کا ہے کیونکہ وہ نیچے سے اوپر کو
 چلتا ہے۔ اور تقسیم اوپر سے نیچے کو چلتی ہے۔ پہلا طریق افلاطون کا ہے
 اور دوسرا رسطا طالیس کا ہے۔ اور دونوں صحیح ہیں کیونکہ ان سے ذاتی
 اعم اور ذاتی اخص پر اطلاع ہو جاتی ہے اور یہ دونوں جنس و فصل سے قریب
 ہیں۔ جن سے حد تام بنتی ہے۔ بلکہ ایک طریقہ دوسرے طریقے سے جدا نہیں
 ہو سکتا جیسے کہ ابو نصر فارابی نے اُس مقالہ میں کہا ہے جہاں دونوں
 حکیموں کی رایوں کو جمع کیا ہے۔ تعلیقات

مقالہ دوم

جہتیں اور اُن کے مبادی یعنی قضیہ اور اُس کے اصناف اولیہ مقالہ
چند ضابطوں کو شامل ہے۔ جو

ضابطہ پہلا :- (قضیہ کے رسم اور قیاس اور دونوں کی صنفیں۔ قضیہ جزئی
ہے اور قیاس کل ہے اس لئے پہلے قضیہ کو بیان کیا) قضیہ ایک قول ہے جس کے
کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہنا ممکن ہے (لفظ قول سے مفردات یعنی تصورات
اس تعریف سے نکل گئے۔ اور باقی عبارت سے مرکبات انشائیہ جیسے امر و نہی
و استفہام و التماس اور تمنیٰ اور ترجیح و تعجب اور قسم اور ندایا مثل اُن کے نکل گئے
کیونکہ ان میں احتمال صدق و کذب کا نہیں ہو سکتا۔ واضح رہے کہ یہ تعریف لفظ
خبر کی شرح ہے نہ تعریف اُس کی ماہیت کی کیونکہ صدق و کذب کی تعریف بغیر خبر
مطابق واقع اور غیر مطابق واقع سے نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دونوں امر خبر کے اعراض
ذاتی سے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو تعریف دوری ہو جاتی) جو
قیاس :- ایک قول ہے مؤلف قضایا سے کہ وہ تسلیم کر لے جائیں تو اُن
سے ایک اور قول لازم آئے۔ جو

(قول قیاس کی جنس ہے جو مسموع اور ذہنی دونوں پر بولا جاسکتا ہے۔
اور تالیف قضایا سے ایک قضیہ تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی قضیہ
سے بذات خود اُس کے لوازم عکس و عکس نقیض وغیرہ نکل سکتے ہیں) جو
وہ قضیہ جو تمام قضایا سے زیادہ بسیط ہے وہ حلیہ ہے (کیونکہ جب ادوات
ربط کو حذف کر کے اس کی تحلیل کی جاتی ہے تو وہ مفرد رہ جاتے ہیں نہ دو قضیہ جیسے
شرطیات میں ہے) حلیہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم کیا جاتا ہے کہ دو چیزوں سے
ایک شے دوسری شے ہے یا نہیں ہے۔ مثلاً انسان حیوان ہے یا نہیں ہے۔ محکوم
علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ جو

کبھی دو قضیوں سے ایک قضیہ حاصل کیا جاتا ہے اس طرح کہ ہر ایک
اُن میں سے قضیہ درست ہے۔ اور اُن میں ربط دے دیا جائے۔ اگر ربط لازم کا ہو تو اُس کو

شرطیہ متصلہ کہتے ہیں جیسے اگر آفتاب طالع ہے تو دن موجود ہے۔ اور اس قضیہ کے دونوں ججزوں سے جس کے ساتھ حرف شرط اگر یا جب کبھی لگایا جائے اُس کو مقدم کہتے ہیں اور جس کے ساتھ حرف جزا تو یا پس لگایا جائے اس کو تالی کہتے ہیں۔ اور ہم جب چاہیں کہ اُس کو قیاس بنالیں تو ہم اُس کے ساتھ ایک قضیہ حملہ ملاتے ہیں۔ عین مقدم کے استثنا کے لئے تاکہ عین تالی لازم آئے جیسے کہیں کہ آفتاب طالع ہے لازم آیا دن موجود ہے۔ یا نقیض تالی کے استثنا کے لئے تاکہ نقیض مقدم لازم آئے جیسے دن موجود نہیں ہے۔ لازم آیا آفتاب طالع نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ملزوم موجود ہو تو ضرور ہے کہ لازم بھی موجود ہوگا۔ اور جب لازم کو رفع کر دیا جائے تو ملزوم بھی رفع ہو جائیگا۔ ایسے قیاس کو استثنائی کہتے ہیں۔ نہیں استثنا کیا جاتا نقیض مقدم یا عین تالی کا کیونکہ تالی کبھی اعم ہوتی ہے مقدم سے مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ اگر یہ سیاہ ہے تو رنگ ہے پس اخص (سیاہ) کے رفع کرنے سے اور اس کے کذب سے رفع ہونا اعم کا اور اُس کا کذب لازم نہیں آتا اور نہ وضع سے اعم کے اور اُس کے صدق سے وضع اخص اور اس کا صدق لازم آتا ہے۔ بلکہ وضع کرنے سے اخص کے اور اس کے صدق سے وضع اعم اور اُس کا صدق اور رفع کرنے سے اعم کے اور اُس کے کذب سے لازم آتا ہے رفع اخص کا اور اُس کا کذب۔ مثلاً ہم کہیں کہ سیاہ ہے تو لازم آئے گا رنگ ہے اور جب ہم کہیں کہ رنگ نہیں ہے تو لازم آئے گا سیاہ نہیں ہے۔ اور یہ امور بالکل واضح ہیں۔ بخ

اگر دونوں جملوں میں ربط عناد کے ساتھ ہو تو شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں جیسے

مثلاً منفصلہ ایسا تقیہ ہے جس میں دو تقیہوں کے درمیان منافات کا حکم کیا جاتا ہے۔ اگر منافات طرف ثبوت میں ہو فقط مثلاً یہ چیز درخت ہے یا پتھر تو اس کو ماننا الجح کہتے ہیں۔ اُن کا اجتماع صدق میں متنع ہے نہ کذب میں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نہ شجر نہ حجر بلکہ حیوان ہو۔ یا منافات کذب میں ہو فقط جیسے زید یا دیا میں ہے یا غرق نہیں ہوا ہے اُس کو ماننا الجح کہتے ہیں۔ اُن کا اجتماع کذب میں متنع ہے۔ نہ صدق میں اگر منافات صدق اور کذب دونوں میں ہو یعنی ماننا الجح والخلویہ ایسے دو تقیہوں سے مرکب ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے نقیض ہوتے ہیں مثلاً یہ عدد یا زوج ہے یا لا زوج ہے یا دوسرا تقیہ مساوی نقیض اول کے ہو جیسے یہ عدد یا زوج ہے یا فرد ہے۔ کیونکہ فرد کے وہی معنی ہیں جو لا زوج کے معنی ہیں۔ تو یہ تقیہ حقیقیہ ہے۔ جس کو مصنف نے خود بیان کیا ہے۔ ۱۲۔ ش

ہم کہیں یہ عدد یا زوج ہے یا فرد اور جائز ہے کہ اُس کے اجزاء دو سے زائد ہوں مثلاً یہ شکل یا مثلث ہے یا مربع یا مخمس لکو

حقیقہ وہ قضیہ ہے کہ نہ اجتماع اس کے اجزاء کا ممکن ہے نہ ایک سے خالی ہونا۔ (مثلاً یہ عدد یا زوج ہے یا فرد) اگر ارادہ کیا جائے کہ حقیقہ سے ایک قیاس بنایا جائے جس میں استثنا کیا جائے ایسی چیزوں کا جن میں اتفاق نہیں ہے (جیسے وہ زوج ہے یا فرد ہے یا جنس ہے) تو لازم ہوگا نقیض باقی کا (جیسے پس فرد نہیں ہے پس زوج نہیں ہے یا پس چار جو باقی رہے نوع فصل خاصہ عرض عام نہیں ہے) یا نقیض اُس کا جن میں اتفاق ہے (یعنی اور استثنا کیا جائے نقیض اُس کا جس کا استثنا کیا گیا ہے۔ نقیض اُن چیزوں کا جن میں اتفاق ہے جیسے ہم کہیں لیکن وہ زوج نہیں ہے یا فرد نہیں ہے پس لازم آئے گا عین باقی جیسے پس وہ فرد ہے یا پس وہ زوج ہے) اور اگر کئی جزوہ کھتا ہوا اور استثنا کیا جائے ایک کے نقیض کا (جیسے ہم کہیں جنس نہیں ہے) تو باقی رہے گا منفصل باقی میں (جیسے ہم کہیں پس وہ یا نوع ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے یا عرض عام ہے) کبھی مرکب ہوتا ہے منفصلہ دو متصلہ قضیوں سے جیسے اگر جب کبھی آفتاب طالع ہو گا دن موجود ہو گا یا پس جب کبھی آفتاب غروب ہو گا رات موجود ہو گی۔ کبھی مرکب ہوتا ہے اُن دونوں سے ایک منفصلہ جیسے یا تو جب آفتاب طالع ہو گا دن موجود ہو گا یا جب آفتاب غائب ہو گا رات موجود ہو گی۔ اور ان میں اکثر تصرفات ہوتے ہیں (یعنی متصلہ اور منفصلہ کی ترکیب میں بہت تصرفات ہیں۔ یہ سب پندرہ ہیں کیونکہ دونوں قضیہ یا تو دونوں حلیہ ہوں یا دونوں متصل ہوں یا دونوں منفصل ہوں یا حلیہ اور متصل ہو یا حلیہ اور منفصل ہو یا متصل اور منفصل ہوں۔ اور ہر شرطیہ کے چھ اقسام ہیں۔ لیکن جب کہ مقدم تالی سے بالطبع ممیز ہو جیسے وضع میں امتیاز ہے کیونکہ جائز ہے کہ تالی اعم ہو مقدم سے اور مقدم اُس کو مستلزم ہو نہ عکس تو مقدم بالطبع مقدم ہے یا ملزم خاص ہو یا مساوی ہو۔ اور تالی کی طبیعت میں یہ ہے کہ وہ لازم ہو یا عام ہو یا مساوی ہو۔ اس لئے آخری تینوں قسموں سے ہر ایک منقسم ہوتا ہے متصلات میں دو قسموں میں کیونکہ جو مرکب ہے حلیہ اور متصلہ سے کبھی اس میں مقدم حلیہ ہوتا ہے کبھی متصلہ اور اسی طرح حلیہ اور منفصلہ اور متصلہ اور منفصلہ لہذا اقسام متصلات کے

نو ہوئے اور اقسام منفصلات کے چھ ہوئے اور یہ اس قیاس پر کہ اجزا منفصلہ کے دو سے زائد نہ ہوں اگر زائد ہوں تو دو چند ہو جائیں گے اقسام اور اگر اعتبار کریں تقسیم میں سلب و ایجاب کا اور کلیہ اور جزئیہ اور عدول و تحصیل وغیرہ کا تو بے شمار قسمیں نکل آئیں اور شمار لا نہایت تک پہنچے گا اور اس کی مثالیں طالب ذکی پر پوشیدہ نہیں ہیں جیسے مصنفؒ نے خود کہا ہے) پو

جس کی طبیعت طبیعت ہے اُس کو کوئی مشکل ان ترکیبوں میں نہیں پڑتی جب قانون معلوم ہو۔ پو

معلوم ہو کہ شرطیات کو حلیات میں پلٹ لینا درست ہے اس طرح کہ لزوم یا عناد کی صراحت کر دی جائے۔ اس طرح کہ طلوع آفتاب کو لازم ہے دن کا موجود ہونا یا عناد ہے اُس کو رات کے موجود ہونے سے۔ شرطیات حلیات کے پلٹے ہوئے ہیں (یعنی ہر شرطیہ کو یا حلیہ ہے جس سے تصریح لزوم یا عناد کی حذف کر دی گئی ہے۔ اور ادوات لگا کے متصل یا منفصلہ بنایا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے۔ شرطیہ کو حلیہ بنالینے کے بعد اور دو جز حاصل کر لینے سے فقط قضیہ کے خارجی احوال میں تغیر ہوتا ہے جو صنفی تغیر ہے نہ نوعی تغیر کیونکہ ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ پو

ضابطہ دوم :- (قضایا کا حصر اور اہمال و ایجاب و سلب وغیرہ) شرطیہ میں اگر یہ کہا جائے اگر یہ ہو تو وہ ہو یا یہ ہو گا یا یہ ہو گا (یعنی لزوم و عناد کا حکم ہو) ہمیشہ (یعنی حصر کلی) یا بعض اوقات (یعنی حصر جزئی) پس تعین ہو جائے گا (کہ یہ حکم ہمیشہ کے لئے ہے یا بعض اوقات کے لئے) ورنہ قضیہ مہمل اور غلط انداز ہے۔ اور حلیہ میں اگر کہا جائے انسان حیوان ہے۔ پس تعین ہو گیا کہ ہر فرد انسان کی ایسی ہے یا بعض جزئیات کیونکہ انسانیت بذات خود استغراق کی مقتضی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو شخص واحد انسان نہ ہوتا۔ اور نہ تخصیص ہی کی مقتضی ہے۔ (ورنہ کل انسان نہ ہوتے) بلکہ انسانیت استغراق و تخصیص دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لہذا اس کا تعین ضروری ہے کہ حکم مستغرق ہے یا غیر مستغرق کہ تاکہ اہمال غلط انداز نہ واقع ہو۔ پو

وہ قضیہ جس کا موضوع ایک شخص ہو اس کو ہم شائعہ کہتے ہیں مثلاً تم کہو زید کاتب ہے۔ وہ قضیہ جس کا موضوع کل کو شامل ہو۔ اور اس میں حکم کا تعین ہر ایک فرد ہو (یعنی محصورہ کلیہ) جیسے ہر انسان حیوان ہے (ایجاب کلی) یا کوئی انسان پتھر نہیں ہے (سلب کلی) کیونکہ ہر قضیہ میں ایجاب یا سلب ہوتا ہے جس قضیہ کی تخصیص بعض کے ساتھ ہو (یعنی موضوع بعض افراد کو شامل ہو۔ یعنی محصورہ جزئیہ) جیسے بعض حیوان انسان ہیں یا نہیں ہیں۔ اور جو لفظ اہمال سے نکلتا ہے وہ سورہ ہے مثلاً کل وبعض جس قضیہ میں سورہ ہو اس کو محصورہ کہتے ہیں۔ خاصہ کلیہ کو ہم قضیہ محیط

عہ۔ یا اُن کے مراد الفاظ جیسے ہر یا کوئی یا کچھ وغیرہ ۱۲۔

لہ۔ واضح ہو کہ قضیہ میں کبھی ضرورت ہوتی ہے اُسی لفظ کی جو صہ کر دے کہ کل افراد لے گئے ہیں یا بعض اور مثالیں ہوگی سب زبانوں میں موجود ہیں عربی میں جیسے اجمعین و طرافار میں تہ یجا میں اور بیچ سلب کلی میں (ہندی میں سب ایجاب کلی کے لئے کوئی نہیں سلب کلی کے لئے) ضرورت اس کی اس لئے ہے کہ معانی اصلہ جس کو طباح کہتے ہیں وہ کلیت اور جزئیت کی مستعملی نہیں ہوتی اور نہ عموم و خصوص کی اور نہ کثرت و وحدت کی عیب اور امور اس کی طرف نسبت دیے جاتے ہیں تو اُس کی ضرورت ہوتی ہے یہی حال الفاظ کا ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں اُن میں اوصاف اور اعتبارات کی احتیاج ہوتی ہے اب اس کی تین صورتیں ہیں یا تو حکم کیا جائے اُن طباح پر حیثیت سے ماہیت کی یا کوئی ایسا امر لاحق ہو جو تعین حکم کا مقتضی ہو یا تخصیص کا یا ایسا امر لاحق ہو جو اس کو واحد شخصی بنا دے ذہن میں یا عین میں پہلی صورت میں قضیہ ہل پیدا ہوتا ہے اور دوسری صورت میں محصورہ خواہ وہ کلیہ ہو خواہ جزئیہ اور تیسری صورت میں مخصوصہ یا طبیعیہ یا تشبیہ کیونکہ تخصیص یا بحسب ذہن ہوگی یا بحسب خارج پس حکم ان تمام قضیوں میں طبیعت پر ہوتا ہے اولاً اور حکم بالذات ہوتا ہے۔ اور جب تتبع سے اس کا تعین ہو گیا کہ حکم بالذات ایسے امر پر ہے جو کہ حاصل ہے ذہن میں نہ عقل میں اور طبیعت پر ان وجود سے حکم ہے نہ افراد پر تو ایسا قضیہ ہل لفظ سور کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ حکم یہاں طبیعت پر ہے نہ کسی اور امر پر جو زائد ہو طبیعت پر پس جو لفظ اس پر دلالت کرتا ہے وہ بھی لفظ زائد کا محتاج نہیں ہے۔ مثلاً الانسان فی خسر و لیس الانسان فی خسر (انسان گھٹا اٹھانے والا ہے یا انسان گھٹا اٹھانے والوں میں نہیں ہے) محصورہ کلیہ میں

کہتے ہیں (کیونکہ اُس میں کل فردوں پر احاطہ ہے) جس قضیہ میں حکم کا تعین بعض پر ہو اس کو مہملہ بعضیہ کہتے ہیں (کیونکہ اس میں بعض کا اہمال ہے) اور مہملہ بعضیہ شرطیہ میں ہم کہتے ہیں کہسی ایسا ہوتا ہے کہ اگر آپ سے توجہ دے ہے یا۔ یا تو یا کہتے ہیں یا تو آپ سے یا ج دے ہے۔ اور بعض میں بھی فروگزاشت ہے اس لئے کہ شے کے ابعاض بہت سے ہوتے ہیں۔ پس ہم اُس بعض کے لئے قیاسات میں کوئی نام خاص مقرر کر لیا کریں گے مثلاً ج پس کہا جائے گا کل ج ایسا ہے۔ پس یہ قضیہ بعضیہ محیط ہو جائیگا اور اس سے اہمال دور ہو جائے گا جو غلطی میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ ایسے لفظ کی ضرورت ہے جو کلیت پر دلالت کرے مثلاً ایجاب میں جیسے سب انسان حیوان ہیں یا سلب میں کوئی انسان گدھا نہیں ہے اور محصورہ جہزئہ میں خبریت پر دلالت کرے۔ جیسے بعض انسان کاتب ہیں یا بعض انسان کاتب نہیں ہیں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کل انسان کاتب نہیں ہیں اور قضیہ طبیعیہ میں عزلی میں لام جنس دلالت کرتا ہے۔ جیسے الانسان عام او نوع اور یہ نہیں کہتے کل انسان عام نوع (اور دو زبان میں لام جنس نہیں ہے مگر قضیہ کا خالی ہونا سورسہ طبیعت پر دلالت کرتا ہے مثلاً انسان عام یا نوع ہے اور بول چال اسی طرح جاری ہے مثلاً انسان مجبور ہے یا بندہ عاجز ہے چنانچہ شعرائے اسی طرح موزوں کیا ہے کہ کیا کہ دل بھی تو مجبور ہے زمین سخت ہے آسمان دور ہے یہاں ظاہر ہے کہ حکم طبیعت انسان پر ہے اور جو اس لفظ سور کے لگائے کی ضرورت ہوتی ہے وہاں بغیر اس کے معنی تمام نہیں ہوتے مثلاً ہمارے شہر کے باشندوں سے کچھ صاحب مقدرات ہیں یا شاعر ہیں۔ (یا کلیہ جیسے کل شہر کے لوگ اردو بولتے ہیں) اور قضیہ شخصیہ کی علامت ہے لام جنس ہے مثلاً قال المصنف کہا مصنف نے یعنی مصنف کتاب ہذا جو ایک ہی شخص ہے اور دو زبان میں بجائے لام عہداضافت سے کام پلتا ہے مثلاً میرے دوست نے کہا یا ما فظ شیرازی مترجم لگتا ہے کہہا۔ ۱۲۔ ماخوذ از تعلیقات

۱۵۔ اس کو افتراض کہتے ہیں اس کے ذریعہ سے قضیہ بعضیہ کلیہ بنایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کہیں کہ بعض اب ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بعض افراد کم از کم ایک فرد کی بابت ہے چنانچہ بعض افراد یا ایک فرد کا کوئی نام رکھ سکتے ہیں مثلاً ج۔ لہذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ کل ج اب میں یہ بہت ہی مفید قاعدہ ہے۔ اس قاعدہ کا واضع بھی اور ساطحاً لیس ہے۔ ۱۲۔ دیکھو کتاب ارغنون۔

ڈالتا ہے۔ اور قضیہ بعضیہ سے کوئی نفع نہیں ہوتا مگر بعض تناقض اور عکس کے مقاموں میں اور اسی طرح شرطیات میں جیسے کہا جاتا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر زید دریا میں ہو پس وہ غریق (ڈوبا ہوا) ہے متعین ہو جائے گا۔ یہ حال (غرق ہونا) اور قضیہ میں استغراق ہو جائے گا۔ اگر اس طرح کہیں جب کبھی زید دریا میں ہو اور اس کے لئے کوئی سواری نہ ہو اور پیرانا نہ جانتا ہو تو وہ غریق ہے اور بعض میں بالطبع اہمال ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اگر تم علوم کا تفحص کرو تو اس میں کوئی مطلوب ایسا نہ پاؤ گے کہ حال بعض کا طلب کیا جائے اور بعض کا چھوڑ دیا جائے بغیر اس شے کے تعین کیئے ہوئے۔ پس جو ہم نے کہہا ہے اگر اس پر عمل کیا جائے تو کوئی تھنیہ سوائے محیطہ کے باقی نہ رہے گا۔ شواخص کا حال علوم میں مطلوب نہیں ہوتا کیونکہ برائے جزییات پر نہیں قائم کی جاتی۔ اس صورت میں قضایا کے احکام سب سے کم اور ضبط کے ساتھ اور سہل تر ہو جائیں گے۔

معلوم ہو کہ ہر قضیہ حلیہ کا حق یہ ہے کہ اس میں موضوع ہو اور ان کے درمیان ایک نسبت ہو کہ علل احیت تصدیق اور تکذیب کی رکھتی ہو۔ اور اسی نسبت سے تہیہ قضیہ ہوتا ہے اور جو لفظ اس نسبت پر دلالت کرتا ہے اس کو رابطہ کہتے ہیں۔ اور کبھی یہ رابطہ حذف کر دیا جاتا ہے اور یہ بعض لغات میں ہوتا ہے۔ اور اس کے بدلے ایسی کوئی ہیئت لاتے ہیں جس سے نسبت کا شعور ہو۔ جیسے عربی میں کہا جاتا ہے

۱۵۔ قضیہ بعضیہ کا بہت بڑا نفع یہ ہے کہ اس سے قضیہ کلیہ کا نقص ممکن ہے۔ یہ مناظرہ کے لئے بجا آمد ہے نہ علوم میں۔ دوسری منطقی سہولت بعضیہ میں یہ ہے کہ اس کا عکس مثل اسی کے ہوتا ہے اگر

بعض ا ب ہیں یا نہیں ہیں تو بعض پ ا ہیں یا نہیں ہیں۔ ۱۶۔

۱۷۔ شرطیہ بعضیہ کو بھی افتراض کے قاعدہ سے محیطہ بنا لینا مناسب ہے تاکہ اہمال غلط انداز سے نجات ہو۔ ۱۸۔

۱۹۔ یعنی علوم میں کوئی قضیہ مہملہ نہیں استعمال کیا جاتا۔ اگر چند افراد کسی شے کی کوئی خصوصیت رکھتے ہیں تو ان چند افراد سے ایک کلیہ بنا لیا جائے گا۔ ۲۰۔

۲۱۔ جیسے عربی میں ہو۔ فارسی میں است۔ ہندی میں ہے۔ ۲۲۔

زید کا تب (یہاں وہ ہیئت جس سے نسبت کا شعور ہوتا ہے۔ موضوع کا معرفہ ہونا اور محمول کا کرہ ہونا ہے) اور کبھی رابطہ لایا جاتا ہے جیسے زید ہو کا تب۔ اور سائبہ وہ قضیہ ہے جس میں سلب رابطہ کو قطع کر دیتا ہے اور عربی میں چاہیے کہ سلب رابطہ پر مقدم ہو کیونکہ وہ رابطہ کی نفی کرتا ہے جیسے وہ کہتے ہیں زید لیس ہو کا تب اور جب سلب کو بھی رابطہ کے ساتھ جوڑ دیں تو سلب قضیہ کے ایک جزو (محمول) کا جز ہو جاتا ہے لہذا اس کے بعد ربط ایجابی باقی رہتا ہے جیسے عربی میں کہتے ہیں زید ہو لا کا تب یہاں ربط ایجابی باقی ہے اور سلب جزو محمول ہو گیا اور اس قضیہ موجبہ کو معدولہ کہتے ہیں۔ اور سب اعرابی زبان کے رابطہ کا مقدم یا موخر ہونا معتبر نہیں ہے سلب و ایجاب میں مفہوم کے اختلاف سے ہوتا ہے (فارسی میں صرف سلب کا محمول پر مقدم ہونا مقتضی عدول کا ہے جیسے زید نادیر است اور جب حرف سلب کو بعد محمول کے لائیں تو قضیہ سائبہ کا مقتضی ہو گا مثلاً زید دیر نیست معدولہ میں حرف سلب کا محمول کے ساتھ جوڑتے ہیں اس طرح کہ محمول کا جز ہو جائے) بلکہ جب تک ربط حاصل ہے سلب خواہ موضوع کا جز ہو خواہ محمول کا موجبہ ہی رہتا ہے الا اُس صورت میں کہ سلب رابطہ کو قطع کر دے (اس صورت میں سائبہ ہو جائے گا) جب تم نے کہا ہر لازوج فرد ہے تو یہ ایجاب فردیت کا ہے ہر ایسے موضوع پر جو لازوجیت سے موصوف ہو۔ لہذا قضیہ موجبہ ہو گا۔ اور حکم موجب ذہنی نہیں ثابت ہوتا مگر ثابت ذہنی پر اور حکم موجب اُس چیز پر نہیں ہوتا مگر ثابت عینی پر (بخلاف مساوب کے اسی لئے سلب بسیط اعم ہے۔ ایجاب تحصیل سے اور سائبہ معدولہ اعم ہے

۱۱۔ حرف سلب قضیہ میں لگانے کی تین صورتیں ممکن ہیں یا حرف سلب جزو محمول ہو جیسے انسان لاجرم یلموضوع میں جیسے لایوان حساس نہیں ہے یا موضوع اور محمول دونوں میں جیسے لایوان لایطاق ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ یعنی حکم ایجابی اُسی موضوع پر ہوتا ہے جو کہ ثابت العین ہو خواہ ذہن میں خواہ خارج میں کیونکہ حکم ایجابی وجودی ہے لہذا وجود ہی پر ہو سکتا ہے۔ ۱۴۔

موجبہ محصلہ سے) شرطیات بھی (مثل حملیات کے ہیں عدول و تحصیل میں) جب کہ ذکر کیے جائیں (یا کثرت سے سلب ہوں) اور ربط لزومی و عنادی باقی رہے تو قضیہ موجبہ ہوگا کیونکہ تم نے لزوم یا عناد ثابت کیا ہے و وسالہ قضیوں میں لہذا ربط لزومی اور عنادی کے سبب سے قضیہ موجبہ ہے۔ مگر معدولہ لطفین ہے۔ اور سلب جب داخل ہو سلب پر بغیر اعتبار کسی اور حال کے تو ایجاب ہو جائیے گا (جیسے زید لا کاتب نہیں ہے) اور اگر تم نے کہا ہر انسان کاتب نہیں ہے۔ جائز ہے کہ بعض کاتب ہوں۔ جو بات اس میں یقینی ہے وہ سلب بعض ہے فقط اور اگر کہا گیا نہیں ہے یہ کہ نہ ہو کوئی انسان سے کاتب جائز ہے کہ نہ ہوں بعض کاتب (اس صورت میں یقینی ایجاب بعض ہے فقط اگر کہیں کوئی انسان کاتب نہیں ہے تو یہ سلب کلی ہے کل افراد انسان سے) اور سلب متصلہ کا لزوم کو اور سلب منفصلہ کا عناد کو اوٹھا دیتا ہے (یعنی دور کر دیتا ہے) و ضابطہ تیسرا :- جہات قضایا کے بیان میں۔ قضیہ حملیہ میں نسبت موضوع کی طرف محمول کے۔ (شرح کے نزدیک یہاں کچھ غلطی ہو گئی ہے صحیح اس طرح ہے کہ قضیہ حملیہ میں نسبت محمول کی طرف موضوع کے) یا ضروری الوجود ہے اس کو واجب کہتے ہیں یا ضروری العدم ہے اس کو ممتنع کہتے ہیں۔ یا نہ ضروری الوجود ہے نہ ضروری العدم اس کو ممکن کہتے ہیں پہلی بیسیاں تھارہ یہ قول انسان حیوانی ہے۔ دوسری چارے انسان حجر ہے اور تیسرے چارے یہ قول کہ انسان کاتب ہے یہ ظاہر ہے کیونکہ نسبت حیوانیت کی طرف انسان کے ضروری الوجود ہے اور نسبت حجر کی ضروری العدم ہے اور نسبت کاتبیت کی نہ ضروری الوجود ہے نہ ضروری العدم بلکہ ممکن ہے امکان خاص ہے۔ اور عام لوگ ممکن سے مراد لیتے ہیں وہ جو ممتنع نہ ہو۔ پس جب وہ کہیں ممتنع نہیں ہے تو اس سے ممکن مراد لیتے ہیں اگرچہ یہ ممکن سے اعلم ہے (کیونکہ سلب امتناع سے

۱۔ اگر کہیں کہ انسان کا حیوان ہونا ممتنع نہیں ہے ان قضیوں کا فرق یہ ہے کہ پہلے میں انسان اور حیوان میں نسبت وجوب کی ہے۔ اور دوسری میں نسبت امکان کی ہے۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ ۱۲

واجب اور ممکن دونوں مراد ہو سکتے ہیں) اور جو وہ کہیں ممکن نہیں ہے تو اس سے متنع مراد لیتے ہیں۔ اور وہ ہماری بحث سے جدا ہے۔ اس لیے کہ جو ممکن نہیں ہے تو وہ ضروری الوجود ہے اور اس اعتبار سے وہ کبھی ضروری العدم ہوتا ہے۔ اور وہ جس کا وجوب و امتناع غیر پر موقوف ہو۔ لہذا اس غیر کے دور ہو جانے کے بعد اس کا وجوب و امتناع باقی نہیں رہتا پس وہ فی نفسه ممکن ہے۔ اور ممکن واجب ہو جاتا ہے اس چیز سے جو اس کے وجود کو واجب کرتی ہے اور متنع ہو جاتا ہے اس شرط سے کہ اس کے وجود کا واجب کرنے والا نہ ہو اور جب اس کی ذات پر نظر کی جائے دونوں حالتوں (وجود و عدم) میں تو وہ ممکن ہے۔ پو

معلوم ہو کہ ہم نے جب کہا کہ ہر ج ب ہے اس کے کچھ معنی سوا اس کے نہیں ہیں کہ ہر ایک چیز جو وصف کی جاتی ہے ج سے وہ وصف کی جاتی ہے ب سے اس لیے کہ جب تم نے کہا کل ج ب ہے تو تم نے جانا کہ مفہوم ج کا معنی عام ہے یعنی کلی ہے نہیں تو نہ داخل ہو سکتا لفظ کل اس پر پھر تعرض کیا تم نے شوخص سے جو اس کے تحت میں ہیں یعنی اُن جزئیات سے جو اس کلی کے تحت میں مندرج ہیں اپنے اس قول سے کہ ایک ایک کیونکہ اس کے معنی کہ کل ج ب ہے جمیع ج یعنی کلی مجموعی مراد نہیں ہے کیونکہ تم کہہ سکتے کہ کل انسان ایک گھر میں رہ سکتے ہیں (یعنی ہر انسان ایک گھر میں رہ سکتا ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ تم کہو تمام انسانوں کی سائی ایک گھر میں ہے اور جب دیکھا تم نے قضایا میں اپنا یہ قول کہ ہر سونے والا جائز ہے کہ جاگے تم کو معلوم ہوا کہ مقتضی ہمارے قول کا ہر سونے والا نہیں ہے سونے والا اس حیثیت سے کہ وہ سونے والا ہے کیونکہ مع نوم (سونے) کے نہیں تصور کیا جاتا کہ جاگنے سے وصف کیا جائے بلکہ شخص جو موصوف ہو اس صفت سے کہ وہ نامم ہے وہی شخص ہے جس کے لئے جائز ہے کہ سوتا ہو یا جاگتا ہو اور اسی طرح جب ہم نے کہا کل باپ مقدم ہیں بیٹے پر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جس حیثیت سے وہ باپ ہے (کیونکہ باپ تو بیٹے کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے) بلکہ شخص کے معنی یہ ہونے کے شخص جس حیثیت سے کہ وہ باپ ہے مقدم ہے بیٹے پر۔ اور جب تم نے کہا ہر متحرک ضرور متغیر ہے تم اس کے معنی یہ سمجھو کہ ایک ایک وہ چیز جو متحرکیت سے

موصوف ہو ضرور نہیں ہے کہ لذاتہ متغیر ہو بلکہ متحرک ہونے کے سبب سے متحرک ہے تو ضرورت اس کے متغیر ہونے کی موقوف ہے ایک شرط پر یعنی حرکت پر اس وہ فی نفسہ ممکن ہے۔ اور ہم ضرورت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ لذاتہ ہر نقطہ اگر وہ کسی شرط سے کسی وقت یا حال میں واجب ہو تو وہ ممکن ہے فی نفسہ اور یہ بھی نہیں مراد لیتے کہ جو اعیان میں ہے (نہیں تو ہمارا یہ قول صادق نہ ہو گا کل خلا لیس ہے نہ یہ کہ ج ذہن میں ہو فقط خارج میں ورنہ یہ قول صادق نہ ہو گا کل انسان حیوان ہے بلکہ ہم اس کو اس طرح مراد لیتے ہیں کہ موصوف عام ہو اس سے کہ خارج میں لیا جائے یا ذہن میں۔ اور نہ ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ ج جو ہمیشہ ہوں نہیں تو نہ صادق آئے کہ ہر وہ چیز جس کو کہیں لگتا ہے چاند ہے اور نہ لادائما مراد لیتے ہیں نہیں تو صادق نہ آئیگا کہ ہر ممکن محتاج ہے بلکہ دوام اور لادوام کی شرط نہیں ہے اور نہ حقیقت ج کی مراد ہے کیونکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ہر متحرک متغیر ہے اور نہ وہ جس کی صفت ج ہو اس لئے کہ یہ سچ ہے کل جسم منقسم ہے نہ وہ جو کہ ج بالقوہ ہو مثلاً لطفہ جو بالقوہ و امکان انسان ہے جیسا کہ اصطلاح فارابی کی ہے۔ بلکہ وہ جوج ہے یا فعل جو کہ اصطلاح شیخ الرئیس کی ہے۔ یہی اصطلاح صاحب کتاب کی بھی ہے (یعنی شیخ مقتول ہم) بلکہ جمیع علماء کے مباحث میں یہی اصطلاح اختیار کی گئی ہے۔ کیونکہ پہلی اصطلاح مخالف عرف اور تحقیق کے ہے کہ لطفہ کو انسان کہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ انسان ہو جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ معنی کل ج ب کے یہ ہیں کہ ایک ایک افراد شخصیت وغیرہ اور بالکل جو ذہن میں فرض کیا جائے کہ وہ ج ہے بالفعل جو متعلق نہیں ہے کہ ایسا ہو پس وہ قیود معتبرہ کے ساتھ اگر اعیان میں موجود ہو یا نہ موجود ہو اعیان میں اور موصوف جوج سے دائما یا لادائما اور اس کی حقیقت ج یا صفت ہے۔ مزید توضیح جب ہم کہیں کہ ج ب ہے۔ اس ج کے کیا معنی ہیں۔ ج جو خارج میں موجود ہے؟ یا ج جو ذہن میں موجود ہے؟ یا ج جو کلام میں موجود ہے؟ بلکہ ج کا وجود خارج اور ذہن سے اعم مراد ہے۔ ہم یہ بھی نہیں مراد لیتے کہ ج ہمیشہ ب ہے۔ اور نہ یہ مراد ہے کہ نہ ہمیشہ نہ حقیقت ج کی مراد ہے نہ ج کا موصوف ہونا کسی صفت سے مراد ہے۔ نہ ج بالقوہ مراد ہے۔ بلکہ ج بالفعل مراد ہے جس حیثیت سے شرح میں مذکور ہے۔ ۱۳

ج ہو تو وہ بے بغیر زیادتی کسی وقت کے اور ہر کسی حال میں بلکہ وہ ہر عام ہو موت اور مقید ہے اور ان کے مقابلات سے یہ شرائط موضوع اور محمول کے ہیں۔
 حکمت اشراقیہ (سب قضیوں کو موجبہ ضروریہ بنالینے کا بیان) جب کہ ممکن کا امکان ضروری ہے اور متنوع کا امتناع ضروری ہے اور واجب کا وجوب بھی ضروری ہے۔ اسی طرح پس النسب یہ ہے کہ جہات وجوب کے اور اس کی دونوں قسمیں (ممکن اور متنوع) مجموعات کے اجزا بنادیں جائیں تاکہ قضیہ جمیع احوال میں ضروریہ ہو جائے جیسے ہم کہتے ہیں ہر انسان ضرورۃً ممکن ہے کہ کاتب ہو۔ یا واجب ہے کہ حیوان ہو یا متنوع ہے کہ حجر ہو پس یہ ضروریہ بتاتی ہے (یہ قضیہ ضروریہ بتاتی ہے۔ اس قضیہ میں جہت ضرورت کو محمول کا جز کر دیا ہے ایسا ہی قضیہ علوم میں مطلوب ہے جہت اور برہان کے ساتھ نہ امتناع اور امکان یہ قضیہ صورت کی حیثیت سے مطلقہ اور معنی کی حیثیت سے ضروریہ ہے) جب ہم نے علوم میں کسی شے کا امکان یا اس کا امتناع معلوم کرنا چاہا تو وہ ہمارے مطلوب کا جز ہے۔ اور ہمارے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم حکم جازم قطعی کریں۔ اتنا یہ کہ ہم یہ جانتے ہوں کہ ضرورۃً ایسا ہے کہ علوم میں نہیں بیان کیے جاتے مگر قضا یا بتاتیہ جتنے کہ اگر ممکن بھی ہو جو ہر ایک فرد میں کسی وقت واقع ہوتا ہو مثلاً تنفس صحیح ہے اگر یہ کہا جائے کہ ہر انسان بالضرورۃً تنفس ہے کسی وقت اور انسان کا ضروری التنفس ہونا کسی وقت ہمیشہ کے لئے لازم ہے۔ یا اس کا ضروری اللاتنفس ہونا سوا اس وقت کے جب تنفس کرتا ہوا ہو) اور کسی وقت یہ بھی ایسا امر ہے جو ہمیشہ لازم ہے۔ اور نہ ممکن ہے کتابت پر اگرچہ یہ بھی ضروری الامکان ہے لیکن اس کا وقوع ضروری نہیں ہے کسی وقت اور جب قضیہ ضروریہ ہو تو ہمارے لئے ربط کی جہت کافی ہے۔ یا جب کہ فرض کیا جائے قضیہ کا بتاتیہ ہونا بغیر داخل کرنے دوسری جہت کے مثلاً یہ کہا جائے کل انسان بنتہ (قطعاً حیوان ہے اور سوا اس کے اوروں میں) (یعنی ممکنہ اور متنوع میں بھی) اور جب قضیہ بتاتیہ بنایا جائے جہت کا درج کرنا محمول میں لایا ہے تاکہ غلطی

سے امان رہے۔ اور ہمارے لئے ضرور نہیں ہے کہ ہم سلب سے تعرض کریں جب کہ ہم جہات سے تعرض کر چکے ہیں۔ کیونکہ سلب تمام ضروری ہے۔ اور داخل ہے سلب ضروری ایجاب کے تحت میں جب کہ وارد کیا جائے امتناع (مثالیوں) کہیں کہ انسان ضرورۃً متنوع ہے کہ حجر ہو) یا اسی طرح امکان (مثلاً انسان ضرورۃً ممکن ہے کہ کاتب ہو) و

معلوم ہو کہ قضیہ مجرد ایجاب کے اعتبار سے قضیہ نہیں ہوتا اور نہ مجرد سلب کے اعتبار سے کیونکہ سلب بھی حکم عقلی ہے خواہ نفس سے تعبیر کیا جائے خواہ نفسی سے لہذا وہ حکم ذہنی ہے۔ اور اکثر نفسوں میں اس طرح سبب ہے کہ ذہن میں انتفاء محض کا ایسا حکم نہیں ہے (جس کا کوئی وجود ذہن میں نہ ہو) اور وہ اس جہت سے اثبات ہے کہ وہ حکم ہے ساتھ انتفاء کے۔ اور شے خارج نہیں ہوتی نفی اور اثبات سے۔ لیکن نفی اور اثبات عقل میں ہیں لہذا یہ دونوں ذہنی احکام ہیں۔ ان کا حال اور ہی کچھ ہے پس معقول پر کسی حال کا حکم نہ کیا جائے تو نہ وہ منفی ہے نہ مثبت ہے۔ بلکہ فی نفسہ یا وہ مقول مثبت ہے یا منفی ہے۔ اس بحث کے تتمہ کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ و

اور جس قضیہ میں کوئی جہت معین نہ ہو وہ مہملہ الجہات ہے۔ اور قضیہ مہملہ الجہات میں منطقیوں کو بہت خط ہوا ہے۔ پس مہملہ الجہات کو حذف نہ کر دینا چاہیے جیسے وہ قضیہ جس میں موضوع کی کیفیت کا اہمال ہوتا ہے چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ شے نہ ہو۔ جو چوتھا ضابطہ :- تناقض کے بیان میں۔ تناقض اختلاف دو قضیوں کا ہے

۱۔ انسان میں حجر میں انسان کے حجر ہونے کی اثبات نفی کی گئی ہے۔ پس ایک جہت سے یہ حکم ہوتی ہے۔ ۱۳۔
۲۔ ایسی کسی مقول پر حکم نفی و اثبات کا اور ہے اور اس کا فی نفسہ مثبت یا منفی ہونا اور مثلاً جب ہم مثلث دو پر کوئی حکم ذہنی نہ لگائیں کہ آیا وہ موجود ہے یا معدوم تو وہ دونوں حکموں سے خالی ہے۔ لیکن جب ہم اپنے کو ماہیت سے منفی الثبوت ہے۔ پس یاد رکھنا چاہیے کہ حکم نفی و اثبات اور ہے اور فی نفسہ منفی یا مثبت ہونا اور ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہم کسی شے پر بہ سبب عدم علم کے حکم نفی و اثبات کا نہ لگا سکیں ہوں لیکن اس کی ماہیت ہمارے اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ ۱۴۔

ایجاب و سلب میں نہ اس کے سوا (لا غیر یعنی سوائے اختلاف سلب و ایجاب کے تناقض میں آٹھ چیزوں میں اتحاد واجب ہے) جو

(۱) وحدت محمول مثلاً زید کا تب ہے۔ زید نجار نہیں ہے۔ اس میں تناقض نہیں ہو سکتا۔ جو

(۲) وحدت موضوع زید کا تب ہے۔ عمر و کا تب نہیں ہے۔ اس میں تناقض نہیں ہو سکتا۔ جو

(۳) وحدت شرط جسم مفرق بصر ہے یعنی بشرط ابیض ہونے کے جسم مفرق بصر نہیں ہے۔ یعنی

بشرط اسود ہونے کے۔ چونکہ شرطیں جدا گانہ ہیں لہذا تناقض نہیں ہے۔ اسی طرح۔ جو

(۴) وحدت زمان زید نے روزہ رکھا یعنی آج زید نے روزہ نہیں رکھا۔ مثلاً کل۔ جو

(۵) وحدت مکان زید بیٹھا ہوا ہے یہاں زید کھڑا ہے وہاں۔ جو

(۶) وحدت اضافت زید باپ ہے یعنی عمر و کا زید باپ نہیں ہے۔ یعنی خالد کا۔ جو

(۷) وحدت بالقوہ و بالفعل شیرہ انگور مسکر ہے بالقوہ شیرہ انگور مسکر نہیں ہے بالفعل۔ جو

(۸) وحدت بجز حبشی سیاہ ہے یعنی جلد اس کی۔ حبشی سفید ہے یعنی دانت اس کے جو

پس یہ آٹھوں شرطیں جن کو وحدات ثمانیہ کہتے ہیں چاہیے کہ ان میں اتحاد ہو

اس وقت تناقض واقع ہو سکتا ہے ورنہ نہیں)

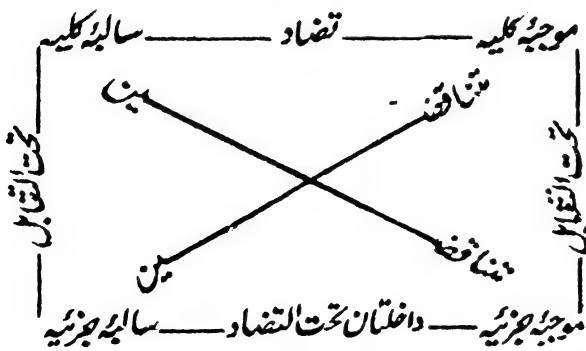
وحدات ثمانیہ :- در تناقض ہشت وحدت شرط دان

وحدت موضوع و محمول و زمان

وحدت شرط و اضافت بجز و کل

قوت و فعل است و در آخر مکان

لوح تقابل



یہ لوح تقابل ارسطاطالیس کی کتاب ارغنون میں موجود ہے۔ پھر جہ کہ تب قدیمہ

منطق مثل اشارات منطق و شفاے منطق میں۔ پس اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ دونوں تفسیر صدق اور کذب میں جمع نہ ہوں۔ یہ کہ محمول اور موضوع اور شرط اور نسبتیں (پانچ جو باقی ہیں) اور جہات مختلف نہ ہوں۔ جو تقضیائے محیط میں احتیاج کسی شرط کے زیادہ کرنے کی نہیں (یعنی کمیت کے اختلاف کی) بلکہ اسی کا سلب کیا جائے جس کو ہم نے واجب کیا ہے۔ جیسے تفسیر بتائیم میں ہمارا یہ کہنا ہر فلاں ضرورتاً ممکن ہے کہ یہاں ہو۔ اس کا نقیض یہ تفسیر ہوگا۔ نہیں ہے ضرورتاً ممکن کہ ہر فلاں یہاں ہو اور اسی طرح اس کے سوا اور تفسیروں میں۔ اور جب ہم نے کہا کوئی شے (شے سے مراد فرد ہے) نہیں ہے۔ (انسان سے) حجر نقیض اس کا نہیں ہے یہ کہ نہ ہو کوئی شے (انسان سے) حجر اور ہم نے جو واجب کیا تھا اس کو نقیض سے سلب کیا۔ الّا یہ کہ سلب استغراقی سے ایجاب میں یقین ہو گیا بعض کے سلب کا معہذا بعض کا ایجاب جائز رہا۔ سلب استغراقی سے سلب میں یقین ہو گیا۔ بعض کے ایجاب کا اور جائز رہا سلب بعض کا اور وہ تفسیر جس کی تخصیص بعض سے ہو (یعنی محصورہ جزئیہ) اس کا نقیض بعض سے نہیں ہوتا (یعنی بعضیہ کا نقیض اسی کے جنس کا نہیں ہوتا یعنی بعضیہ) مثلاً تمھارا قول بعض حیوان انسان ہیں یہ مراد نہیں کہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں اور یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ بعض مہمل التصور ہیں۔ لہذا جائز ہے کہ بعض حیوان انسان ہیں سوا اس بعض کے ہوں جو انسان نہیں ہیں۔ اس صورت میں دونوں تفسیروں کا موضوع واحد نہ ہوگا۔ (تو ان میں تناقض نہیں ہو سکتا) لیکن جب ہم تعین کریں بعض کا اور اس کا ایک نام قرار دیں

۱۵۔ کلیہ کا نقیض۔ مراد یہ ہے کہ سب اہل کلیہ یا موجبہ کلیہ میں محض سلب سے نقیض پیدا ہو جاتا ہے اور جو نقیض ہوتا ہے اس میں ایجاب یا سلب بعض کا جواز رہ جاتا ہے بعضیہ کا نقیض بعضیہ نہیں ہوتا۔ ۱۲۔
 ۱۶۔ یعنی جب کہا کہ بعض حیوان انسان ہیں تو صرف بعض حیوانوں پر حکم لگایا گیا اور باقی حیوانوں کی نسبت کچھ نہیں کہا گیا تو محض اس تفسیر املیہ سے تم کوئی تفسیر دوسرا استنباط نہیں کر سکتے۔ ۱۲۔
 ۱۷۔ اشارہ ہے طرف عمل اقتراض کے یعنی بعض حیوان انسان ہیں اس بعض کو ہم نے ج کہا۔ پس یہ قول ہمارا صحیح ہوگا کہ کل ج انسان ہیں۔ ۱۲۔

جیسے ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ حسب بیان سابق مستغرق ہو جائے گا۔
 شاید بحث مناقض مشائین کے تعمق کی محتاج نہیں ہے۔ جب تم نے اس قدر
 جو بیان کیا گیا ہے یاد کر لیا تو ان کی تطویات سے مستغنی ہو گئے۔
 پانچواں ضابطہ :- عکس کے بیان میں عکس یہ ہے کہ موضوع قضیہ کو کلیتہً محمول
 کر دینا اور محمول کو موضوع کر دینا مع حفظ کیفیت اور بقائے صدق و کذب کے
 اپنے حال پر۔ اور تم جانتے ہو کہ اگر تم نے کہا کل انسان حیوان ہیں تو یہ ممکن نہیں ہے
 کہ تم کہو کل حیوان انسان ہیں اور اسی طرح ہر قضیہ جس کا موضوع انحصار ہو محمول
 سے لیکن لا اقل اگر کوئی شے پائی جائے اس صفت سے موصوف کہ وہ فلاں شے
 ہے اور موصوف پائی جائے کہ وہ شے یہاں ہے تو کل اس شے یا بعض اُس شے
 سے (اس پر یہ وصف صادق آئے گا) پس ضرور ہے کہ شے جس صفت سے موصوف
 ہے وہ ایسی ہو کہ یہاں ہونے سے وصف کی جاتی ہے کہ اس کا کل یا بعض مثلاً اس کل
 یا بعض کوچ فرض کریں تو وہ دونوں سے موصوف ہو گا مع فلاں اور یہاں سے۔ اور
 جب ہم نے کہا ضرورہً کل انسان ممکن ہے کہ کاتب ہوں پس اس کا عکس ضرورہً
 بعض ان میں سے جو ممکن ہے کہ کاتب ہوں انسان ہیں ہو گا۔ اور اسی طرح امکان کے
 سوا جو اور جہات ہیں منتقل ہو جاتے ہیں محمول کے ساتھ۔ اور عکس ضروریہ بتاتیہ
 موجبہ کا ضروریہ بتاتیہ موجبہ ہوتا ہے خواہ کوئی جہت کیوں نہ ہو۔
 اور محیطہ اور جزئیہ کے انعکاس کا یہ طریق ہے کہ کوئی شے محمول سے موضوع
 بنا دی جائے۔ مہلاً (اہمال کے ساتھ یعنی انعکاس جزئی ہو کر چاہیے) اور جب کہ ضرورہً

۱۵۔ یعنی موجبہ کل کا عکس موجبہ کل نہیں ہو سکتا۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا جب کہ موضوع اور محمول مساوی
 ہوتے جیسے کل انسان ممکن الکتات میں عکس اس کا کل ممکن الکتات انسان ہیں۔ لیکن محمول کی نشان یہ ہے
 کہ موضوع سے اعم ہو۔ لہذا جو حکم کل موضوع پر صادق آتا ہے اُس کے مثل صرف بعض محمول پر صادق آئے گا۔
 مثلاً کل انسان حیوان ہیں لہذا بعض حیوان انسان ہیں۔ ۱۶۔

۱۷۔ مصنف کا اشارہ قاعدہ انراض کی طرف ہے جس کے ذریعہ سے تفسیر بعضیہ کلیہ بنایا جاتا ہے۔
 لیکن محمول چاہیے کہ مع اپنے مخصوصات کے موضوع بنایا جائے۔ ۱۸۔

کوئی شے انسان سے جبر نہیں ہے اس کا عکس کوئی شے جبر سے انسان نہیں ہے ضرورۃً ہوا نہیں تو موصوف سے اگر ایک بھی دوسرے کے ساتھ موصوف ہو تو ایک ہی قضیہ کا ذبیہ نہ ہوگا بلکہ دونوں کا ذبیہ ہو جائیں گے یعنی اصل اور عکس دونوں اور ضروریہ بناتیہ جب کہ امکان جزاؤں کے محمول کا ہو پس اگر اس کے ساتھ سلب ہو تو وہ بھی منتقل ہو جائے گا (کیونکہ عکس کی صحت کے لئے ضرور ہے کہ پورا محمول موضوع بنا دیا جائے پس جو کچھ محمول کے ساتھ ہے وہ موضوع میں منتقل ہو جائے گا) جو جیسے اُن کا یہ قول ضرورۃً ہر انسان ممکن ہے کہ نہ ہو کا تب پس یہ بتاتیہ موجبہ ہے عکس اس کا ضرورۃً وہ شے کہ ممکن نہیں ہے کہ کا تب ہو تو وہ انسان ہے جو ضروریہ موجبہ کے عکس میں اکثر مشائین نے خبط کیا ہے۔ مثلاً تمھارا یہ قول نہیں ہے بعض حیوان انسان جب تم نے مقرر کر لیا اس بعض کو (مثلاً فرس) اور قضیہ کو کلیہ بنالیا۔ (تو یہ قول کوئی فرس انسان نہیں ہے تو اس کا عکس ہو گیا۔ کوئی انسان فرس نہیں ہے) جو

یا بنا دیا جائے سلب بجز محمول پس ہم کہیں بعض حیوان غیر انسان ہیں پس اس کا عکس بعض غیر انسان حیوان ہیں۔ نہیں تو عکس نہ ہوگا۔ جو اور تمھارا یہ قول کوئی شے تخت سے بادشاہ پر نہیں ہے۔ سزاوار نہیں کہ اس کا عکس کرو بغیر اس کے کہ اس کو کلیہ میں منتقل کر لو۔ پس ہم یہ نہیں کہتے کہ کوئی شے بادشاہ سے تخت پر نہیں ہے کیونکہ اس کا بطلان ظاہر ہے۔ بلکہ اس کا عکس یہ ہے کہ کوئی شے اُن میں سے جو بادشاہ پر ہیں تخت نہیں ہے۔ یہ کا منتقل کرنا ضرور ہے اس لئے کہ یہاں وہ جبر محمول ہے۔ جو

اور بیان کرنا عکس اور نقیض اور سوال اور مہلات کا صرف تنبیہ کے لئے تھا۔ نہ یہ کہ مابعد ہم کو اس کی ضرورت ہوگی۔ جو

چھٹا ضابطہ :- تیناس دو قضیوں سے کم کا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک قضیہ میں اگرچہ پورا نتیجہ شامل ہو کہ وہ قضیہ شرطیہ ہے اس میں بھی وضع مقدم اور رفع تالی کی ضرورت ہوگی ایک اور قضیہ کے ذریعہ سے یہ قیاس استثنائی ہے۔ اور اگر ایک جبر مطلوب ایک

۱۔ مطلوب سے نتیجہ مراد ہے۔ نتیجہ ایک تھیہ ہوتا ہے جس کے دو کرن موضوع اور محمول ہیں۔ لہذا

قضیہ میں منسوب ہو پس ایک اور قضیہ ضروری ہے جس میں دو سراجز و مطلوب منسوب ہوا اور اس صورت میں جو قیاس پیدا ہو گا وہ قیاس اقترانی ہے۔ جو اور ایک قیاس میں دو قضیوں سے زیادہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ مطلوب کے دو ہی جزو ہوتے ہیں۔ پس ان دونوں ججزوں سے ہر ایک ایک قضیہ میں نسبت حکمیہ میں داخل ہو گیا کسی تیسرے جزو کے ضم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو اور شرطیہ میں تضایاے استثنائیہ میں سوائے استثنائے کچھ باقی نہیں رہتا۔ بلکہ جائز ہے کہ ایک ہی قیاس کے دونوں مقدموں کے ثبوت کے لئے بہت سے قیاسات ہوں قضیہ جب قیاس کا جزو ہو جائے تو اس کو مقدمہ کہتے ہیں جو قیاس اقترانی کے دونوں مقدموں میں ایک شے جس کو حد اوسط کہتے ہیں اس کا اثر ان ضروریہ مقدمہ کے موضوع اور محمول سے ہر ایک کو حد کہتے ہیں۔ (مطلوب سے نتیجہ میں جو موضوع واقع ہوتا ہے اس کو حد اصغر اور جو محمول ہو اس کو حد اکبر کہتے ہیں کیونکہ حد اصغر حد اوسط کے ماتحت ہے اور حد اکبر حد اوسط کے مافوق ہے طبعی ترتیب میں) ضرور ہے کہ شرکت واقع ہو دو دونوں قضیوں سے ایک کے محمول میں اور دوسرے کے موضوع میں (یہ شکل اول درایع ہے) یا دونوں کے موضوع میں (یہ شکل ثالث ہے) یا دونوں کے محمول میں (یہ شکل ثانی ہے) حد اوسط کے سوا دونوں حدیں (یعنی اصغر و اکبر) طرفین کہے جاتے ہیں۔ اور نتیجہ طرفین سے حاصل ہوتا ہے اور اوسط حذف کر دیا جاتا ہے۔ جو

جب حد مکرر یعنی اوسط پہلے مقدمہ کی موضوع ہوا اور دوسرے کی محمول ہو تو یہ سیاق ایسا بعید ہے کہ اس کی مناسبت بذاتہ بخوبی سمجھ میں نہیں آتی پس اسے حذف کر دیا گیا۔ اقترانیات میں کامل وہ ہے جس میں اوسط محمول ہو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ دو قضیوں کی ضرورت ہے۔ علاوہ تجربہ ایک میں نتیجہ کا موضوع منسوب ہو اور دوسرے میں محمول منسوب ہو یعنی نسبت حکمیہ کا کارکن واقع ہو عام اس سے کہ موضوع ہو یا محمول۔ ۱۲۔
۱۵۔ مراد یہ ہے کہ قضیہ استثنائیہ شرط اجزائے ذکر کے بعد استثنائے باقی رہتی وہ دوسرے قضیہ سے ہو جاتی ہے یعنی وضع یا رفع سے۔ ۱۲۔

مقدمہ اولیٰ میں اور موضوع ہو مقدمہ ثانیہ میں اور یہ سیاق اتم ہے۔ اور یہاں ایک دقیقہ اشراقیہ ہے۔ معلوم ہو کہ فرق درمیان اس سلب کے ہو قضیہ موجبہ میں ہو (خواہ سلب جزو محمول ہو خواہ جزو موضوع) اور اس سلب کے جو نسبت ایکجاہیہ کا قاطع ہو یہ ہے کہ اول صحیح نہیں ہے معدوم پر اس لئے کہ اثبات ضروری ہے کہ ثابت کا ہو بخلاف دوسرے سلب کے کیونکہ منفی کافی کرنا جائز ہے۔ لیکن یہ فرق صرف شخصیات میں ہوتا ہے نہ قضایائے محیطہ میں اور تمام محصورات میں۔ کیونکہ جب تم نے کہا کل انسان غیر حجر ہے یا کوئی انسان سے حجر نہیں ہے تو یہ حکم موضوعات سے ایک ایک فرد پر ہے۔ یعنی وہ افراد جو انسانیت سے موصوف ہیں اور سلب حجریت کا ہے۔ پس ضرور جو انسانیت سے موصوف ہیں وہ متحقق ہوں (خواہ ذہن میں خواہ خارج میں) تاکہ انسانیت سے اُن کا موصوف ہونا درست ہو۔

اور جب فرق زائل ہو گیا چاہئے کہ سلب قضیہ محیطہ میں محمول یا موضوع کا جز بنا دیا جائے تاکہ ہمارے لئے کوئی قضیہ سوائے موجبہ کے نہ رہے اور قیاسات کے مقدمات میں نقل اجزائے شرط نہ واقع ہو اور اس لئے کہ قضیہ سالبہ کے قضیہ ہونے میں سلب کو دخل ہے کیونکہ وہ جز تصدیق ہے پس ہم اُس کو موجبہ کا جز بنادیں۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ امتناع کا ایکجاہ سلب ضروری سے مستغنی ہے اور ممکن کا ایکجاہ و سلب برابر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کل ج ب ہے ب تہ اور کل ب ا ہے ب تہ پس نتیجہ نکلتا ہے کہ کل ج ا ہے ب تہ۔

اور اگر کوئی مقدمہ جزئیہ ہو تو ہم اُس کو مستغرقہ (کلیہ) بنالیں جیسے کہ پہلے بیان

۱۱۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ قضیہ سالبہ بسیط اعم ہے قضیہ موجبہ معدولہ المحمول سے۔ اس لئے کہ قضیہ موجبہ کا موضوع ثابت ہونا چاہئے بخلاف سالبہ کے کہ اُس کا موضوع معدوم بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ منفی پر سلبی حکم لگایا جاسکتا ہے مثلاً لاشے موجود نہیں ہے اس قضیہ میں لاشے سے وجود کا سلب کیا گیا۔ ۱۲۔

۱۳۔ کیونکہ وجود کی فرع ہے صفت جو شے موجود ہی نہ ہو وہ موصوف کیا ہوگی۔ ۱۴۔

۱۵۔ شارح فرماتے ہیں اس تدبیر سے جو مصنف نے بیان کی ہے کہ کل قضایا موجبہ کلیہ ہو جاتے ہیں اور سیاق اتم یعنی شکل اول کی ایک ہی ضرب رہ جاتی ہے۔ ۱۶۔

ہو چکا ہے۔ مثلاً بعض حیوان ناطق ہیں اور کل ناطق ضاحک ہیں پس اس بعض کا ناطقہ سے قطع نظر کر کے ایک نام رکھ لیں اگرچہ حقیقت میں ناطقیت اس کے ساتھ ہے فرض کرو کہ وہ نام دے پھر کہیں کل و ناطق ہیں اور کل ناطق ایسے ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے (یعنی کل ناطق ضاحک ہیں پس نتیجہ نکلتا ہے کل و ضاحک ہیں پھر ہم کو اس کی حاجت نہیں ہے کہ ہم کہیں بعض حیوان و ہیں دوسرے مقدمہ پر پس اس کو ضم کریں اپنے قول کے ساتھ کل و ضاحک ہیں تاکہ نتیجہ یکے بعض حیوان ضاحک ہیں (دوسرے مقدمہ سے یہ مراد ہے کہ وہ قصیدہ حقیقیہ جس میں حمل اور وضع ہو نہیں ہے) کیونکہ وہ نام اس حیوان کا ہے لہذا کیوں کر حائل کیا جائے اس پر اسی کا نام سچو مصنف کا قول ہے ضرور ہے کہ اثبات ثابت کا ہوا و نفی جائز ہے منفی پر۔ اکثر نسخوں میں ہے نفی جائز ہے منفی سے۔ لہذا تمہارا یہ کہنا زیر مدعا کہ بارے میں صحیح ہے کہ نہیں ہے۔ وہ اعیان میں بصیر اور نہیں صحیح ہے کہ وہ اعیان میں البصیر ہے۔ نہیں میں معنی اس کلام کے جو کلام سے پہلے ذہن میں آتے ہیں۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ موضوع سالبہ کا جائز ہے کہ معدوم ہو خارج میں نہ کہ موضوع موجبہ کا جیسا کہ گمان کیا گیا ہے۔ اور اس پر تعلیل کی ہے کہ سالبہ انکم ہے۔ موجبہ سے کیونکہ موجبہ کا موضوع بھی کبھی معدوم ہوتا ہے خارج میں جیسے ہمارا یہ قول کہ اجتماع حدین محال ہے اور نہ یہ معنی ہیں کہ موضوع موجبہ کا ضرور ہے کہ متمثل ہو وجود میں خواہ ذہن میں کیونکہ موضوع سالبہ کا بھی ضرور ہے کہ ایسا ہی ہو۔ (یعنی یا متمثل ہو وجود میں یا ذہن میں) بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ سلب صحیح ہے موضوع غیر ثابت سے اگر اس کو اس حیثیت سے لیں کہ وہ غیر ثابت اس معنی سے کہ عقل اس کا اعتبار کر سکتی ہے سلب میں بخلاف اثبات کے کیونکہ اگرچہ صحیح ہے سلب موضوع غیر ثابت سے لیکن صحیح نہیں ہے اس پر اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کو ثبوت ہے کسی طرح کا کیونکہ اثبات مقتضی ہے شے کے ثبوت کا تاکہ اس کے لئے کوئی شے ثابت کی جائے۔ لہذا صحیح ہے کہ

۱۵۔ سالبہ اعم ہے موجبہ سے اس کے یہ معنی ہیں کہ سالبہ کا موضوع ثابت اور نفی دونوں ہو سکتا ہے۔

بخلاف موجبہ کے کہ اس کا موضوع ضرور ہے کہ ثابت ہو اعیان یا اذہان میں۔ ۱۲

کہیں معدوم کو اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے فلاں نہیں ہے اور صحیح نہیں ہے کہ کہیں معدوم کو اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے کہ وہ فلاں ہے۔ بلکہ اس حیثیت سے یہ کرنا صحیح ہے کہ اس کو ثبوت ہے ذہن میں۔ اور اس لئے کہ جائز ہے نفی ہر چیز کی اُس سے جو غیر ثابت ہے اُس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بخلاف اثبات کسی شے کے جو اُس سے مفارقت ہو۔ اُس کے اوپر اس جہت سے کہ وہ غیر ثابت ہے مگر جبکہ امر عدمی یا محال ہو۔ بگو

کہا گیا ہے کہ موضوع سالبہ کا اعم ہے موجبہ کے موضوع سے اور بسبب غفلت جمہور کے اس حیثیت سے بسبب اُس کی دقت اور باریکی کے یہ گمان کیا کہ عموم اس لئے ہے کہ موضوع سالبہ کا معدوم ہو سکتا ہے خارج میں نہ موضوع موجبہ کا اور یہ صحیح نہیں ہے جب تک وہ تاویل نہ کریں جو ہم نے بیان کی ہے اور کہا جائے کہ مراد ان کی یہ ہے کہ سلب صحیح ہے معدوم سے اُس کے معدوم ہونے کی حیثیت سے نہ کہ ایجاب تو بات ٹھیک ہو جاتی ہے اور شکل دفع ہو جاتی ہے اُن کے کلام سے پس تحقیق کی گئی بیان مذکور سے کہ مراد وجود موضوع سے موجبہ اور سالبہ میں ایک ہی بات ہے یعنی متشکل اُس کا وجود میں یا وہم میں تاکہ اُس پر حکم کیا جاسکے اُس کے متشکل کے موافق اور یہ کہ سالبہ بسبب اعم ہے۔ موجبہ معدولہ لمحمول سے جب کہ موضوع اُس کا غیر ثابت ہو اور فرض کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے اس لئے کہ محال ہے سالبہ کے عدم محمول کا اثبات اُس کے موضوع کے لئے اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے۔ یا منفی ہے کیونکہ کسی شے کے لئے کسی شے کا ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ وہ فی نفسہ ثابت ہو۔ اور اگر یہ نہ لیجائے اس حیثیت سے کہ غیر ثابت ہے بلکہ لیجائے اس حیثیت سے کہ اُس کو ثبوت ہے ذہن میں تو ممکن ہے اثبات عدم محمول کا سالبہ میں اُس کے موضوع کے لئے اس حیثیت سے کہ اُس کے ثبوت کو دونوں میں تلازم ہو گا اس صورت میں۔ لیکن ہم نہیں لیتے موضوع سالبہ کا اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے یعنی متشکل ہے وجود یا وہم میں جیسے کہ اصطلاح ہے اور مشہور ہے۔ اس قیاس پر موضوع لمحمول تلازم میں تمام قضایا میں خواہ شخصیت ہوں خواہ محصورہ۔ لیکن از بسکہ مصنف کو بھی اس حیثیت کا

ذمہول ہو گیا جس سے جہور نے غفلت کی تھی تو اُن کے تلامذہ کا حکم نہیں کیا جیسے قضا میں بلکہ حکم کیا تلامذہ کا محصور رہیں۔ بشرط اس مذہب کا جو مصنف نے اختیار کیا ہے کہ موضوع محصور کا شامل ہے عقد حمل پر یعنی عنوان اس پر محمول ہے اور اقتضا اس پر نہیں۔ بلکہ محمول ثابت ہو موضوع کے لئے یعنی متشکل ہو وجود یا وہم میں کیونکہ اثبات ایک شے کا دوسری شے کے لئے فرع ہے اس شے کے ثبوت کی اور متنع ہے اُس کا غیر ثابت اخذ کرنا۔ اس حیثیت سے کہ وہ غیر ثابت ہو ثابت ہونے کے سبب سے دونوں میں تلامذہ نے محصورات میں نہ شخصیات میں۔ کیونکہ یہ قضا یا خالی ہیں اس عقد سے۔ اس لئے مصنف نے کہا:۔

لیکن یہ فرق شخصیات میں ہے نہ قضا یا سبب میں اور تمام محصورات میں کیونکہ جب تم نے کہا کل انسان غیر حجر میں یا کوئی انسان حجر نہیں ہے تو یہ حکم ایک ایک پر ہے اُن (افراد) سے جو موصوف ہیں انسانیت سے دونوں اخصیوں میں (یعنی موجبہ معدولہ اور سالبہ لبط میں) لیکن موجبہ شامل ہے حمل کے دونوں عقدوں پر پہلا حمل عنوان دوسرا حمل محمول سالبہ اگرچہ خالی ہے عقد ثانی یعنی عقد محمول سے مگر خالی نہیں ہے عقد اول سے یعنی عقد موضوع عنوانی سے اور سلب حجریت کا یعنی محمول کا کہ وہ عقد ثانی ہے نہ انسانیت کا وہ عقد اول ہے جب کہ خالی نہیں ہے سالبہ عقد لکالی سے جو کہ مستدعی ہے موضوع کے موجود ہونے کا اس لئے کہ اثبات نہیں ہو سکتا اگر ثابت ہو تو محال ہے صدق اس کا موضوع معدوم پر۔ اور مساوی ہو گیا ساتھ موجبہ معدولہ کے اس بات میں کہ دونوں صادق نہیں آتے مگر جب کہ اُن کے موضوع خارج میں موجود ہوں۔ اگر نام کیا جائے ثبوت محمول اور عنوان کا خارج میں اور اگر حکم نہ کیا جائے دونوں کے ثبوت کا خارج میں تو توفیق نہیں ہے۔ صدق دونوں کا موضوع موجود فی الخارج پر بلکہ ثابت فی الذہن پر اور فرض یہ ہے کہ دونوں مساوی ہیں اقتضا میں موضوع موجود فی الخارج اور اُس کے عدم میں اور جب دونوں مساوی ہو گئے اس بات میں پس جس پیشینہ سے موجبہ معدولہ مقتضی ہے وجود موضوع کا خارج میں جیسے ہمارے اس قول میں کہ ہر انسان غیر حجر ہے اسی طرح اقتضا کیا سالبہ نے ہمارے اس قول

میں کوئی انسان حجر نہیں ہے اسی طرح اور بالعکس کیونکہ محال ہے موضوع سالبہ کا اعم موضوع سے موجبہ کے جب دونوں متحد ہیں عبارت میں اسی لیے مصنف نے کہا پس ضرور ہے کہ ہوں موضوعات انسانیت کے ساتھ متحقق خارج میں یا ذہن میں تاکہ صحیح ہو اس کا موصوف ہونا انسانیت کے ساتھ خارج میں یا ذہن میں اور چونکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے ضرور ہوا اشتمال محصورات کا عقد اول پر جیسا کہ ہم نے مقرر کیا ہے۔ اور شخصیات اس سے خالی ہیں کیونکہ اس کا موضوع بھرتی حقیقی ہے۔ تو وہ یا علم ہے یا جو اس کے مقام پر ہو اور نہیں صحیح ہے حل کسی شے کے اسم کا اس شے پر جس کی تصریح مصنف بیان کریں گے۔ یہ ہے تقریر دقیقہ اشراقی کی اور گویا کہ مصنف منفرد ہیں اس تحقیق میں کیونکہ اس دقیقہ کو ہم نے کسی اور کے کلام میں نہیں پایا۔ اور وار د کیئے گئے ہیں اشکال اس کے ظاہر کلام پر کیونکہ اس کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ سالبہ وجود موضوع کا مقتضی ہے خارج میں اور مصنف نے اتفاق کیا ہے کہ موجبہ جزئیہ نقیض ہے سالبہ کلیہ کا اگر ہم دونوں کے موضوع کو معدوم فرض کریں تو دونوں جھوٹ ہو جائیں گے اور نقیض کا اجتماع کذب پر ہو جائیگا۔ اور یہ محال ہے تو ایک قول کو چھوڑ دینا چاہیے اور لازم ہے۔ یا تو یہ کہ سالبہ جو مقول ہے کل پر صادق ہے موضوع معدوم پر اور یا یہ کہ موجبہ جزئیہ اس کا نقیض نہیں ہے جواب دیا گیا ہے کہ یہ اس صورت میں لازم آتا ہے اگر حکم محمول کے ساتھ ہر ایسی چیز پر ہوتا جس پر موضوع صادق ہے خارج میں اس صورت میں سالبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ دونوں تناقض نہ ہوتے بنا براس فرض کے اور ہماری مراد یہ ہے کل جس پر موضوع صادق ہو گیا ہے بغیر قید کسی وجود کے وجودین سے جیسا تم کو معلوم ہو چکا ہے پس اشکال دفع ہو گیا اور تم جانتے ہو کہ اشکال بنا براس تقریر کے جو ہم نے کی ہے وار د ہی نہیں ہوتا اصل میں اور یہ ظاہر ہے۔ اگر کہا جائے کہ جب موضوع سالبہ کا اعم ہے موضوع سے موجبہ معدوم کے تو لازم نہیں ہے تناقض کیونکہ دونوں کے افراد میں تباہی ہے اور اگر اعم نہ ہو تو کوئی فرق نہ رہے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اعم ہے اعتبار مذکور سے اور اس سے تباہی افراد نہیں لازم ہوتا کیونکہ عموم دونوں معنوں میں ہے

اور اس سے لازم نہیں آتا اور نہ از روئے افراد اعم ہے اور نہ لازم آتا ہے اس سے زوال فرق کا کیونکہ اعتبار اعم ہے۔ (عبارت متن)

اور جب فرق جاتا رہا پس گردانا جائے حکما سلب محیطہ میں جزو محمول یا موضوع تاکہ ہمارے لئے کوئی قضیہ نہ رہے مگر وجہ۔ اور اگر اس کے بعد سلب ہو تو اس کو جزو بنا دیا جائے اور کہا جائے کہ کل انسان حیوان ہیں اور کل حیوان غیر حجر ہیں نتیجہ نکلتا ہے کہ کل انسان غیر حجر ہیں۔ اب کوئی احتیاج متعدد ضروب کی نہ رہے گی جن میں سے بعض حذف کیے جائیں اور بعض معتبر سمجھے جائیں۔ جب کہ طرف اخیر یعنی اکبر گذرنا ہو طرف اول یعنی اصغر پہ تو وسط سے اوسط کے توجہات کو قضیہ بتاتیہ میں جزو محمول بنادیں دونوں مقدموں میں یا ایک میں تاکہ گذرے حکم اکبر سے اصغر کی طرف مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتا بتہ ہیں اور کل ممکن الکتا بتہ ضرورۃً واجب الحیوانیتہ ہیں لہذا انسان ضرورۃً واجب الحیوانیتہ ہے حاجت نہیں ہے کہ مختلطات میں بہ کثرت طول دیا جائے بلکہ ضابطہ جو یہاں مذکور ہوا ہے کافی ہے۔

باقی دو سیاق یعنی شکل دوم اور سوم شکل اول کی فرمیں ہیں۔ اس موقعہ

سلب اکبر کے لئے ۱ اور اوسط کے لئے ب اور اصغر کے لئے ج فرض کریں تو چاروں شکلوں کی صورت ہوگی

شکل اول	شکل دوم	شکل سوم	شکل چہارم
ج ب	ج ب	ب ج	ب ج
ب ۱	ب ۱	ب ۱	ب ۱
ج ۱	ج ۱	ج ۱	ج ۱

ان سیاقات سے یہ ظاہر ہے کہ شکل دوم کا صغریٰ مثل شکل اول کے اور شکل سوم کا کبریٰ مثل شکل اول کے کبریٰ کے ہے پس اگر شکل دوم کے کبریٰ کو معکوس کر دیں تو وہ مثل شکل اول کے ہو جائیگی اسی طرح اگر شکل سوم کے کبریٰ کو معکوس کریں تو وہ بھی مثل اول کے ہو جائیگی۔ اور شکل چہارم میں صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ رکھ دیں اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ تو شکل اول کے مثل ہو جائیگی مگر یہ فرق رہیگا کہ حد اکبر گویا اصغر ہو جائیگی اور اصغر اکبر اور نتیجہ بھی ایسا نکلے گا جس میں

کے مناسب ایک قاعدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر دو قضیہ محیط ہوں اور ان کے موضوع مختلف ہوں اور ایک کے محمول کا دوسرے کے موضوع کے لئے ثابت کرنا محال ہو جمیع وجوہ سے یا ایک وجہ سے (پہلے کی مثال شارح نے یہ لکھی ہے کہ کل انسان حیوان ہیں اور کوئی الہ حیوان نہیں ہے۔ دوسرے کی مثال کل انسان حیوان ہیں اور ہر صہال (ہنہانے والا) گھوڑا ہے۔ پس انسان اور فرس میں صہال ہونے کی وجہ سے تباہی ہے نہ من جمیع الوجوہ جیسے حیوان اور الہ میں ہے) جو پس معلوم ہوا یقیناً کہ اگر ان دونوں سے ایک موضوع کا دوسرے کے تحت میں داخل ہونا تصور کیا جاسکتا ہو تو اس موضوع پر اس دوسرے کا محمول ہونا محال نہیں ہے (اس لئے کہ اگر کسی شے کے محمول پر کوئی امر محمول ہو سکتا ہے تو وہ اس شے پر بھی محمول ہو سکتا ہے) پس متنع اس صورت میں کہ ان دونوں موضوعوں سے ایک موضوع دوسرے سے موصوف ہو۔ خواہ کوئی ان میں سے نتیجہ میں موضوع بنایا جائے۔ اور کوئی ایک دونوں سے محمول بنایا جائے تو نتیجہ ضرور یہ بتائیہ ہوگا۔ (مثلاً ضرورہ کوئی انسان الہ نہیں ہے اور کوئی الہ انسان نہیں ہے۔ اور اسی طرح کوئی صہال انسان نہیں ہے یا کوئی انسان صہال نہیں ہے) بل اس سبب سے کہ متنع ہے حمل محمول کا یا واجب ہے سلب ان دونوں میں پس جو کچھ دونوں مقدموں میں جہات یا سلوٹ ہوں ان کو جزو محمول بنا دیا جائے مثلاً کل انسان ضرورہ ممکن الکتا بہتہ ہیں (یہاں جہت امکان جزو محمول بنادوئی گئی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ بکر موضوع ہوگا۔ اور اصغر محمول ظاہر ہے کہ اگر اس کا عکس کریں تو وہی نتیجہ ہوگا جو شکل اول سے نکلا ہے۔ یہ ہے خلاصہ تحویلات کا جو منطقی کی کتابوں میں بہت طول سے کے مفصل لکھا جاتا ہے۔ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں صرف عکس سے حکام نہیں چل سکتے کیونکہ اگر بکری شکل سوم کی موجب کلیہ ہو تو اس کا عکس موجب جزئیہ ہوگا اب اگر صغریٰ بھی جزئیہ ہے تو دونوں مقدمے جزئیہ ہو جائیں گے اور ان سے کوئی نتیجہ نہ نکل سکیگا۔ لہذا افتراض کے قاعدہ کو جاری کیا جس سے بعض موضوع کا ایک نام رکھ لینے سے اس پر اطلاق کل کا ہو سکے مثلاً اگر کوئی جہت ہے اب اس بعض جہت کو ہم نے دس موسم کیا تو اب یہ صورت ہو جائیگی کہ کل نہ ہے اس صورت سے ہر قضیہ جزئیہ کلی کی شکل بن جاتا ہے ۱۲

ہے) اور کل حجر ضرورۃً متنوع الکتابتہ میں (یہاں سلب ضروری کو امتناع سے بدل کے جزو محمول بنا دیا گیا پس معلوم ہو گا کہ انسان ضرورۃً متنوع الحجزیتہ ہے۔ اس صورت میں اتحاد محمول کا بھی من جمیع الوجود مشروط نہیں ہے۔ خاص اس سیاق میں جب کہ سوائے جہت کے جو محمول کا جزو بنائی گئی اور جملہ امور میں شرکت معتبر ہے۔ اور جائز ہے دونوں قضیوں کی جہتوں کا متغایر ہونا اس سیاق (شکل دوم) میں اور مخرج اس سیاق کا پہلے سیاق سے ہے۔

یہ دونوں قول دو قضیہ ہیں ایسے کہ محال ہے کسی ایک کے موضوع پر حمل اس چیز کا جو ممکن ہے دوسرے کے موضوع پر اور سب ایسے دو قضیہ جن میں محال ہو کسی ایک موضوع پر حمل اُس چیز کا جو ممکن ہے دوسرے کے موضوع پر پس اُن دونوں قضیوں کے موضوع ضرورۃً متباہن ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ دونوں قول ایسے دو قضیہ ہیں کہ اُن کے موضوع ضرورۃً متباہن ہیں۔ اور اسی طرح دونوں موضوع متباہن ہیں جب قضیہ بتائیتہ میں محمول ایک کا ممکن النسبتہ ہو (مثلاً کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابتہ میں) اور دوسرے میں واجب النسبتہ (مثلاً کل حجر ضرورۃً غیر کاتب ہیں) کیونکہ وجوب نسبت متنوع ہے پہلے پہلے کے موضوع پر (یعنی پہلے کے موضوع پر) اور امکان دوسرے پر (یعنی دوسرے کے موضوع پر)۔

اور اسی طرح جب کہ محمول ایک کا ممکن النسبتہ ہو (جیسے کل انسان ضرورۃً ممکن الکتابتہ میں) اور دوسرا متنوع النسبتہ (جیسے کل حجر ضرورۃً متنوع الکتابتہ میں) پس وہ ہوا جو ہم نے کہا تھا (دونوں موضوعوں کے تباہن کا لازم ہونا اور نتیجہ ضرورۃً کا انتاج اور نتیجہ یہ ہے کہ انسان ضرورۃً متنوع الحجزیتہ ہے)

اور اگر اس سیاق میں کوئی قضیہ جزویہ ہو تو اُس کو کلیہ بنایا جائے۔ اور ہم یہ واجب نہیں کرتے کہ ہر مقدمہ علوم میں یہ عمل کیا جائے یعنی جزئی کو کلی بنایا جائے اور سالبہ موجبہ بنایا جائے اور غیر ضروری ضروری بنایا جائے۔ بلکہ جب ہم کو قانون معلوم ہو گیا پس ہر دو مقدمے جن کو ہم نے اس قانون کے موافق کیا ہم کو معلوم ہوا کہ اُن کا حال ویسا ہی ہے جس کا پہلے بیان ہوا۔ اور ہم نے تطویل کو ترک کر دیا۔ مشائخ کے اصحاب کے لئے ضروب کے بارے میں اور اُن کے بیان کو (یعنی انتاج

ضروب) اور اُن کے اختلاطات کو اور اس سیاق کے لئے ایک مخرج (بیان) شرطیات سے ہے۔ اس طرح کہ اگر دونوں موضوع ان دونوں مقادیموں کے اُن میں سے ہوں کہ درست ہو داخل ہونا ایک کا دوسرے میں لہذا جو کچھ واجب ہے ایک کے جزئیات پر جو کہ ممکن ہے جزئیات پر دوسرے کے یا متمنع ہے اور تالی کے نقیض کو مستثنیٰ کیا واسطے (انتاج) نقیض مقدم کے۔

(یہ طریقہ اشراقین کا ہے شکل دوم کے بیان میں۔ لیکن اُن کا بیان شکل ثالث کے لئے اس طریق سے ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے)۔

قاعدہ :- جب ہم نے ایک شے واحد معین پائی مثل اوسط کے کہ وہ صفت ہو دو محمولوں کا (یعنی صغریٰ کے محمول پر کہ وہ اصغر ہے اور کبریٰ کے محمول پر کہ وہ اکبر ہے) ہم کو معلوم ہوا کہ شے واحد ایک محمول (اصغر) سے موصوف ہے دوسرے (اکبر) کے محمول سے ضرورتاً۔ مثلاً زید حیوان ہے اور زید انسان ہے پس معلوم ہوا کہ کوئی حیوان انسان ہے۔ بلکہ یہ بھی کہ کوئی انسان حیوان ہے جس طریق سے ہو۔ یعنی خواہ زید انسان ہے کو صغریٰ بنائیں اور زید حیوان ہے کو کبریٰ بنائیں خواہ اس کا عکس پہلے کا نتیجہ کوئی حیوان انسان ہے دوسرے کا نتیجہ کوئی انسان حیوان ہے نکلتا گا۔ اور جب یہ شے معین یعنی اوسط معنی عام (کلی) ہو (مثل انسان کے نہ جزئی مثل زید کے) پس چاہیے کہ اس کو مستغرق بنالیں۔ جزئیات کے لئے تاکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں قہضیہ محیط ہو جائیں۔ مثلاً کل انسان حیوان ہیں اور کل انسان ناطق ہیں پس یہ حصر شے معین ہے جو دو امروں سے موصوف ہے (یعنی حیوان اور ناطق ہے) پس لازم آتا ہے کہ کوئی ایک میں سے دوسرا ہو۔ (مثلاً بعض حیوان ناطق ہیں اور یہی مطلوب تھا)۔

اور جب بعض دونوں شیئوں سے ایک محمول سے موصوف ہو (مثلاً بعض حیوان انسان ہیں) یا دونوں (مثلاً بعض انسان کاتب ہیں بالفعل اور بعض انسان ضاحک ہیں بالفعل) اور معین کر دیں اس بعض کو پس مستغرق ہو جائیگا یہ (حصر شے معین کے لئے کہ موصوف ہے دو امروں سے) اور سلب بھی جز محمول کر دیا جائے پس منتقل ہو جائیگا نتیجہ میں۔ اوسط موصوف ہو گا دونوں طرفوں سے

تمام موقعوں پر اس سیاق کے بغیر حاجت سالب کے۔ اور دونوں مقدمہ سالبہ ہوں تو سلب کو جز محمول کر دیں تو بھی درست ہو گا مثلاً کل انسان لاطائر میں اور کل انسان لافرس میں تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ شے جس کا وصف کیا گیا ہے کہ وہ لاطائر ہے وہ لافرس ہے۔ اور اگر ایک مقدمہ مستغرق ہو (کل انسان حیوان ہیں) اور دوسرا غیر مستغرق (بعض انسان کاتب ہیں بالفعل) موضوع میں شرکت کے بعد جائز ہے (یہ اس کا اشارہ ہے کہ یہ اس شکل میں کلیت کبریٰ کی حاجت نہیں ہے بلکہ ایک مقدمہ کی کلیت کافی ہے) پس بعض داخل ہیں کل میں لہذا متعین ہو گیا شے واحد کا موصوف ہونا دو محمولوں سے اور لازم ہوا متصف ہونا محمولوں سے بعض کا دوسرے محمول سے وہو المطلوب اور لازم نہیں ہے کہ ہر واحد کسی ایک محمول کا دوسرے سے متصف ہو۔ اس سیاق میں (یعنی تیسری شکل کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ نکلتا ہے) کیونکہ دونوں محمول یا ایک ان میں سے کبھی اعم ہوتا ہے موضوع سے ہو کہ اوسط ہے اور طرف آخر سے پہلے کی مثال کل انسان جسم ہے اور کل انسان حیوان ہے۔ دوسری کی مثال کل انسان حیوان ہے اور کل انسان ناطق ہے پس لازم نہیں ہے القضا ہر ایک کا اُن دونوں سے دوسرے کے ساتھ (جیسے کل جسم حیوان ہے یا کل حیوان ناطق ہیں) بلکہ کوئی ایک میں سے دوسرا ہو (جیسے بعض جسم حیوان ہے۔ اور بعض حیوان ناطق ہے) اور جب ہم نے جہات اور سلب کو اجزاء محمول کر دیا دونوں مقدموں میں تو حاصل ہو گیا استغنا ضرب کثیرہ سے اور مختلطات سے۔

مدار اس سیاق کا ایک ہی امر پر ہے یقین ہونا ایک شے کے دو شیئوں سے موصوف ہونے کا یعنی حد اوسط پر اصغر اور اکبر محمول ہوں اور مخرج اُس کا شکل اول سے یہ ہے۔

کہ یہ دونوں قول (صغریٰ و کبریٰ) دو قضیے ہیں اُن میں ایک شے دونوں محمولوں سے موصوف ہے۔ اور ہر دو قضیے جن میں ایک شے دونوں محمولوں سے موصوف ہو تو بعض ایسی چیزیں جو ایک محمول سے موصوف ہوں دوسرے محمول سے بھی موصوف ہوں گی۔ پس ان دونوں قولوں کا ایسا ہی حال ہے۔ اور ہم سے تطویلات حذف ہو گئے ہیں (یعنی اشتراکین نے تطویلات لاطائل کو

ترک کر دیا یعنی فروب اور اختلافات وغیرہ) کو

فصل

اقتراعات شرطیہ کے بیان میں

شرطیات سے کبھی اقتراعات تالیف کر لئے جاتے ہیں جیسے تمھارا یہ قول مقدمات میں جب کبھی آفتاب طالع ہوا تو ہوسے اور جب کبھی دن ہو تو ہوسے چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ (نتیجہ نکلا جب کبھی آفتاب طالع ہو ستارے چھپے ہوئے ہوتے ہیں) اور شرائط اور حدود کا حال وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا (یعنی اقتراعات حملہ سے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کوئی فرق نہیں ہے) و کبھی مرکب ہو جاسے قیاس شرطیہ اور حملہ سے۔

(واضح ہو کہ اس قیاس کی چار صورتیں ہیں کیونکہ قضیہ حملہ یا صغریٰ ہو یا کبریٰ

۱۔ مصنف نے کہا ہے کہ کبھی شرطیات سے بھی قیاسات اقتراعاتی بنتے ہیں جس طرح قضیہ حملہ کے احکام منقسم ہیں فطریات اور نظریات میں اور نظریات میں احتیاج حجت کی ہوتی ہے اسی طرح شرطیات کبھی فطری ہوتے ہیں جیسے ہم کہیں کہ جب آفتاب طالع ہو تو دن ہے اور کبھی فطری ہوتے ہیں جیسے اگر حرکت مستقیمہ موجود ہے تو فلک محدود للجهات بھی موجود ہے اب ضرورت ہوئی قیاسات شرطیات اقتراعاتی کی اور اس میں تالیف ہوا ہے شکلیہ یعنی میں کیونکہ مدار سے اگر تالیف صغریٰ میں اور فہم ہو کبریٰ میں تالیف ہو گئی اور اگر اس کا عکس ہو تو چھ شکل پیدا ہوگی اور اگر وہ فہم اور وسط تالیف ہو تو شکل دوم اور دونوں میں مقدم ہو تو شکل سوم بنے گی۔

۲۔ اگر کہا جائے کہ اگر اب ہے توجہ لڑ ہے اب ہے لہذا ج لڑ ہے۔ اس قیاس میں دو باتیں ثابت کرنا ہوتی ہیں ایک لزوم دوسری وقوع لزوم یعنی یہ بات کہ اگر اب ہے تو ج لڑ ہے۔ اس صورت میں اب ہے لزوم ہے اور ج لڑ ہے لزوم کے لئے لازم کا ثبوت ضروری ہے دوسری بات یہ کہ اب ہے کیونکہ محض لزوم سے کام نہیں چل سکتا ہے جب تک وقوع موجود نہ ہو جب یہ دونوں ثابت ہو جائیں تو نتیجہ ضروری صحیح ہوگا اور اگر لزوم اور وقوع ثابت نہ ہوں تو نتیجہ ہرگز ثابت نہ ہوگا۔ اس کو خوب یاد رکھنا چاہیے۔ ۱۲

اور دونوں صورتوں میں یا تو حلیہ اور متصلہ کی شرکت مقدم میں ہو یا تالی میں اور اس سے چاروں شکلوں میں قیاسات پیدا ہو سکتے ہیں۔ مصنف نے صرف چوتھی قسم کو بیان کیا ہے کیونکہ وہ طبیعت سے قریب تر ہے۔ اور اس کی حاجت ہو کر تھی ہے۔ کیونکہ قیاس خلف کی تحلیل اس اقتضائے میں ہوتی ہے۔ اور اشارہ تالی میں سے وہی شکل اول کو اور اس کے صورت پہلے سے بیان کیا ہے کیونکہ مباحثہ اثنا عشریہ میں اس کے سوا اور شکلوں اور ضربوں کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور رسم رابع کی طرف اس طے اشارہ کیا ہے۔

اور قریب طبیعت سے وہ ہے جس میں شرکت دونوں کی تالی میں ہو اور حلیہ کبرے ہو۔ مثلاً تمھارا یہ قول ہر صورت میں جب کہ کل جج بک ہو تو کل کا ذکر ہے اور کل کا ہے پس حاصل ہو گا نتیجہ شرطیہ متصل کہ مقدم اس کا مقدم صفر کا ہو گا! عینہ اور تالی اس کا نتیجہ تالیف تالی اور حلیہ کا ہو گا۔ جیسے ہمارا یہ قول ہر صورت میں جب کہ جج بک ہو تو کل کا ہے۔ جو

(اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اس قیاس میں کبھی طعن کیا جاتا ہے اس طرح کہ حلیہ جو نفس الامر میں صادق ہے جائز ہے کہ صادق باقی نہ رہے در صورت صدق مقدم متصلہ کے پس نتیجہ نہ نکلتا مثلاً ہم کہیں کہ اگر خلا موجود ہے تو وہ بعد ہے اور کل بعد کسی مادہ میں ہوتا ہے یہ اگر نتیجہ ہوتا تو یہ صادق ہو گا کہ اگر خلا موجود ہے تو وہ کسی مادہ میں ہو گا۔ لیکن یہ صادق نہیں ہے جو اب اس طے کا یہ ہے کہ جب تک کہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ نتیجہ کا بلکہ وہ صادق ہے بسبب التزام کے کیونکہ متفق نہیں ہے محال میں کہ اس کے وجود سے اس کی نفی لازم ہو اور متصلہ کا صدق لزوم کے صدق پر موقوف ہے کیونکہ اجزائے صدق کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے) جو

فصل :- قیاس خلف کے بیان میں۔ جو

وہ قیاس جس میں مطلوب کا حق ہونا اس کے نقیض کے باطل ہونے سے ثابت ہو

۱۔ مقدم اور تالی کا تعین محض بیان کی تقدیم و تاخیر سے نہیں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کہا جائے غلہ گران ہو جائے گا۔ اگر بارش نہ ہو۔ بارش کا نہ ہونا گرائی کی علت ہے لہذا منطقی ترتیب میں اس کو مقدم ہونا چاہیے۔ ۱۲

ضابطہ ساداتواں

(مواد قیاسات برہانی کے بیان میں)

حقیقی علوم میں سوائے برہان کے اور کوئی استدلال نہیں کیا جاتا برہان ایسا قیاس ہے جو کہ قضایا کے یقینیہ سے بنا ہو۔ جو مقدمات یقینیہ جو ہم کو معلوم ہیں (ان کی تین قسمیں ہیں) یا یہ کہ وہ اقلی ہو۔ تخمینہ اقلی اس کو کہتے ہیں اس کی تصدیق تصور حدود کے سوا اور کسی چیز پر موقوف نہیں ہوتی اور بعد تصور حدود کے اس سے کوئی انکار کرتے نہیں بنتا جیسے یہ حکم کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے۔ یا جو چیزیں کسی ایک چیز کے مساوی ہوں وہ یا ہم مساوی ہیں یا یہ کہ سفیدی اور سیاہی ایک ہی مقام میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

(تیسرے حاشیہ گذشتہ) صادق ہو گا نتیجہ دونوں کا اور وہ کل ج ا ہے تو صادق ہوگی صورت قیاس کی لیکن کل ج ا نہیں ہے کیونکہ اس کا کذب ظاہر ہے یا ظاہر کیا جائے گا اس کا کذب تو بہ دونوں جمع ہو کر کذب ہوگا لیکن کل ج ا ہے اس قیاس پر کہ وہ صادق ہے تو نہیں ہے کل ج ب ہو مطلوب دو شرائط یہ ہیں کہ کل ج ب یا کل ج ا ہے مانعہ الخلو لیکن نہیں ہے کل ج ا کیونکہ یہ کاذب ہے اور صادق ہو گا نہیں ہے کل ج ب یا نہیں ہے کل ج ب اور ظاہر کیا جائے گا منسلک کیونکہ کل ج ب اسے صادق ہے بنا بر فرض تو یا صادق ہو گا اس کے ساتھ کل ج ب یا نہیں ہے کل ج ب اگر وہ شرط ہو تو منع ہو گیا خلو اور گ اول ہو تو نتیجہ مکمل کا مع مقدم صادق کے کل ج ا پس منع ہو گا خلو یہ بھی اور ترکیب قیاس کی ان دو وجہوں سے صحیح ہے لیکن مشہور ترکیب اس کی اقتضائی اور اشتغالی ہے اور اس کی تجاہل کے لئے ایک اور طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہو کل ج ب تو کل ج د ہے اس لئے کہ صادق ہو کل ج ب کیونکہ وہ مسلمہ ہے پھر کہا جاتا ہے لیکن نہیں ہے کل ج د تو نتیجہ نکلتا ہے نہیں ہے کل ج ب وہو المطلوب ۱۲

۱۳۔ مفادات تھین جہود کے نزدیک چھ ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔ مجربات۔ حدیثات۔ مؤثرات اور نتیجہ قضایا جن کا قیاس ان کے ساتھ ہو۔ صاحب الاشراق نے ان کی تین قسمیں کی ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔ حدیثات۔

یا مشاہدہ ہو پذیریدہ قوائے ظاہر یا باطن کے مثلاً محسوسات جیسے آفتاب و درخشاں سے یا یہ کہ تم جانتے ہو کہ تم کو خواہش یا غضب ہے اور تمہارے مشاہدات دوسرے شخص پر حجت نہیں ہیں جب تک کہ دوسرا بھی تمہاری طرح مشعر (آلہ شعور) اور شعور نہ رکھتا ہو۔ پو

(ماورزا داندے پر تمہارا یہ قول حجت نہیں ہے کہ آفتاب و درخشاں ہے کیونکہ وہ مشعر نہیں رکھتا۔ یا تمہارا یہ کہنا کہ باطنی کے بڑے بڑے کان ہوتے ہیں جس نے باطنی نہ دیکھا ہو کیونکہ اس کو تمہارا سا شعور نہیں حاصل ہوا ہے۔) پو
یا حدیث ہو اور قاعدہ اشراق سے حدیثات کی صنفیں ہیں۔ اول اس کی صنف مجربات ہے اور وہ کمر مشاہدات ہیں۔ ایسی تکرار کہ مفید ہو یقین کے لئے اور نفس کو اطمینان ہو جائے کہ محض اتفاق نہ تھا۔ مثلاً تمہارا یہ حکم لگانا کہ لکڑی کی چوٹ دردناک ہے اور یہ استقرار نہیں ہے (یعنی حکم تجربی استقرار نہیں ہے کیونکہ استقرار سے جو حکم حاصل ہوتا ہے وہ مشاہدات جزئیہ کو حکم کلی کا مبدیہ قرار دیتا ہے کیونکہ یہ غیر مفید ہے یقین کے لئے اور تجربہ مفید یقین ہے۔) پو

استقرار حکم کلی ہے اس وجہ سے کہ متعدد جزئیات میں وہ پایا گیا ہے جب کہ استقرار سے یہ مراد ہے تو ہم جانتے ہیں کہ ہمارا یہ حکم ہر انسان جس کا سر کاٹ لیا جائے زندہ نہیں رہتا۔ حکم کلی اس وجہ سے ہے کہ متعدد جزئیات میں واقع ہوا ہے کیونکہ مشاہدہ کل جزئیات کا نہیں ہے۔ اور یہ مثل اس حکم کے نہیں ہے کہ ہر انسان حیوان ہے کیونکہ

۵۔ جو حکم جو اس ظاہر سے ہوائے محسوس کہتے ہیں۔ اور جو اس باطنی سے ہوائے وجدان کہتے ہیں۔

آفتاب کی روشنی محسوس ہے۔ اور بھوک پیاس و جذبات سے ہیں۔ ۱۲

۶۔ تجربات اُن کو کہتے ہیں کہ جن میں تاثر اور تاثیر ہو یہ کہ کوئلہ سیاہ ہے تجربہ نہیں ہے۔ آگ سے

جل جاتے ہیں یا کین سے بخار جاتا ہے تجربات ہیں۔ ۱۲

۷۔ اگر جمیع جزئیات کو شامل ہو تو استقرار تام ہے اور وہ مفید یقین ہے جیسے کہیں کہ حیوان اور نبات

اور جادو سب متغیر ہیں یہ دراصل قیاس مقیم ہے صورت اس کی یہ ہے کہ حیوان اور نبات اور جادو

جسم میں اور ہر جسم متغیر ہے لہذا حیوان نبات اور جادو متغیر ہیں۔ ۱۲

یہ جزئیات کثیرہ کے مشاہدہ سے نہیں حاصل ہوا ہے۔ بلکہ نفس لطیفیت اور اہمیت پر حاصل ہوا ہے۔
 استقرار کبھی مفید ہوتا ہے یقین کے لئے جب کہ نوع متحد ہو جیسے مثال مذکور میں۔
 اور جب نوع میں اختلاف ہو تو کبھی مفید یقین نہیں ہوتا (یہ نہیں کہا کہ یقین کو مفید
 نہیں ہوتا اس لئے کہ کبھی باوجود اختلاف نوعی مفید یقین ہوتا ہے) مثلاً تمہارا یہ حکم کہ
 ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نیچے کے بیڑے کو حرکت دیتا ہے استقرار ہے اس وجہ
 سے کہ تم نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور ہو سکتا ہے کہ کوئی حکم ایسا ہو جس کو تم نے مشاہدہ
 نہیں کیا ہے مثلاً تمساح (گرگچھ) اس کے خلاف ہے جو تم نے مشاہدہ کیا ہے۔ دوسری
 صنف حدس کی متواترات ہیں وہ ایسے قضایا ہیں جن میں انسان شہادتوں کی کثرت
 سے حکم کرتا ہے۔ اور شے ممکن ہونی نفس اور نفس کو اطمینان ہو کہ جھوٹ پر اتفاق نہیں
 کیا ہے۔ اور یقین کا حکم لگاتا ہے کثرت شہادت پر اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے
 شمار کا حصر کریں اور تعداد خاص معین کریں۔ کیونکہ اکثر یقین شمار قلیل سے حاصل
 ہو گئے ہیں۔ اور قرائن کو ان سب اشیاء میں دخل ہے۔ اور (قرائن سے) انسان کو
 حدس ہوتا ہے جیسا حدس چاہیئے (اور حکم حدس ہی کی وجہ سے کیا جاتا ہے) تمہارے
 حدسیات دوسرے شخص پر حجت نہیں ہیں جب تک کہ اس کو بھی مثل تمہارے حدس
 حاصل ہو۔ اکثر وہم سے انسان حکم لگاتا ہے اور وہ جھوٹ ہوتا ہے۔ مثلاً اپنے نفس کا
 انکار عقل کا انکار۔ اور ایسے موجود سے انکار جو کسی جہت میں نہ ہو۔
 عقل مدد کرتی ہے ایسے مقدمات میں نقیض نتیجہ نکال کے دینے وہم جو حکم
 لگاتا ہے عقل اس کے نقیض کا انتاج کرتی رہے اور مقدمہ موہومہ کو باطل کر دیتی ہے

۱۵۔ یعنی متواترات تجربیات و حدسیات میں یہ تینوں مصنف کے نزدیک حدسیات کی صنفیں ہیں کیونکہ
 متواترات اور تجربیات میں تکرار معتبر ہے اور کسی تکرار سے تین حاصل ہوتا ہے یہ حدس۔ سہ۔ اور
 حدسیات جس کو جہور کہتے ہیں وہ بھی اذروئے قاعدہ اشراقی حدسیات کی ایک صنف ہے۔ ۱۶۔
 ۱۷۔ قضایاے یقینیہ کا بیان ہو چکا۔ اب مصنف قضایاے غیر یقینیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔
 اس کی بھی جہور کے نزدیک چھ قسمیں ہیں وہمیات۔ شہورات۔ لٹیائات۔ مقبولات
 مسلمات۔ سفسطیات۔ ۱۲۔

پس جب پہنچتا ہے انسان اس نتیجہ (عقلیہ) کو تو جس کو تسلیم کیا تھا اس کی کھربا ہے
(مثلاً وہم کہتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو موجود نہیں ہے عقل کہتی ہے
کہ انسان کلی ذہن میں موجود ہے اور وہ کسی جہت میں نہیں ہے۔ پس نتیجہ نقیض قضیہ
موجود نہ کا نکل آیا یعنی ایسا موجود پایا گیا جو کسی جہت میں نہیں ہے۔ لہذا مقدمہ ہمیشہ
باطل ہو گیا)۔ کو

اور ہر وہی امر من الٰہ عقل کے ہوتا ہے (مثلاً مردے سے ڈرنا) اور وہ باطل
ہے۔ اور عقل جس چیز کی مقتضی ہوتی ہے وہ اس کے دوسرے مقتضی کے خلاف
نہیں ہوتا۔ (دوسرے مشہورات وہ قضایا جن پر عقل حکم کرتی ہے کیونکہ عموماً انسان
ان کا اعتراف کرتے ہیں)۔ کو

مشہورات کبھی فطری نہیں ہوتے ہیں۔ کو
(وہمیات کبھی فطری ہوتے ہیں کبھی غیر فطری اسی طرح مشہورات کبھی کبھی
فطری ہوتے ہیں کبھی غیر فطری)۔ کو

(مشہورات غیر فطریہ سے) بعض ایسے ہوتے ہیں جو حجت سے ثابت ہو جاتے
ہیں مثلاً مشہوریہ قول کہ جہل بڑی چیز ہے (اس کی تصدیق حجت سے ہو سکتی ہے)
اور کبھی باطل ہوتے ہیں مثلاً اپنے بھائی کی مدد کو خواہ وہ ظالم ہو خواہ مظلوم ہو
یہ باطل ہے اگر صحیحی معنی لیے جائیں لیکن اگر یہ تاویل کی جائے کہ ظالم کی مدد ہے
کہ اس کو ظالم سے روکا جائے تو صحیح ہے) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امر اولی مشہور بھی ہوتا ہے
(جیسے عدیں جمع نہیں ہو سکتے)۔ کو

(تیسرے مقبولات یعنی ایسے قضایا جو کسی ایسے شخص سے لیے جائیں جس پر
اعتقاد ہو خواہ کسی امر یا عبادی کی وجہ سے خواہ مزید عقل کی وجہ سے)۔ کو

بعض قضایا ایسے ہیں جو حسن ظن کی وجہ سے قبول کر لیے جاتے ہیں (چوتھے
مخیلات مثلاً شرب خمر کی ترغیب میں کہا جائے کہ شراب پگھلا ہوا یا قوت ہے۔ یا نفرت
دلانے کے لیے شہد کو کہا جائے کہ اس سے جی ملتا ہے کڑوا ہے)۔ کو

ایسے قضایا صحیح ہونے کی وجہ سے اثر نہیں کرتے بلکہ قبض و بسط کی وجہ سے اور
ان کا نام مخیلات ہے جیسے تمہارا یہ حکم کہ شہد کڑوا ہی ملتا ہے والا ہوتا ہے۔ کو

بعض قضایا ضرورہ مشیت (دھوکا دینے والے اور شبہ میں ڈالنے والے) ہوتے ہیں۔ اور ان کو ہم بقرب بیان کریں گے (یعنی بحث منالطاسات میں)۔
 (پانچویں مستقامت) وہ قضایا جو خصم سے اخذ کیے جاتے ہیں تاکہ اُس کے مذہب کے ابطال کے لیے اُن پر بنا کر جائے خواہ حق ہو یا خواہ باطل) اور ایسے قضایا برہان میں اُس استعمال کیے جاتے مگر قضایا کے تصدیق پر ابرہہ کہ وہ تقدمات ضروری ہوں یا نہ ہوں۔
 فطریات پر قیاس صحیح ہیں۔

(غیر تقاضی) کہ یہ تحصیل ہے کہ جو قیاس مرکب ہو وہ ہیئت اور مشیت سے اس کو منالط اور سفسط کہتے ہیں اور ایسے قیاسات کے بیان کرنے کا یہ فائدہ ہے کہ اُن کو بائیس اُن سے پہلے اور خصم کو سکت کر دیں اور اُس کی غلطی ظاہر کر دیں اور جو قیاس مشہورات اور مستقامت سے بنتا ہے اُس کو قیاس بدلی کہتے ہیں اور اُس کی غرض یہ ہے کہ جو شخص درجہ برہان سے قاصر ہو اُس پر قناعت کرے۔ اس لیے اُس کو اقناع بھی کہتے ہیں۔ اور ایسے قیاسات منالط میں کام آتے ہیں کہ خصم کو (اُس کے مستقامت سے) الزام دیں یا جو اعتراض اُس نے کیا ہو اُس کو دور کر دیں اور جو قیاس مقبولات اور مقنونات سے بنا ہوا ہو تو ہے اُس کو خطابت (یا قیاس خطاب) کہتے ہیں اور اُس کی غرض یہ ہے کہ سنتہ والوں کو کسی امر میں یا نہ ہونا کی ترتیب دینا۔ ایسے امور کی جو تہذیب اخلاق میں یا معاہدہ کے معاملہ میں فائدہ بخشیں ہیں یا اُس کو عادات یا عہدہ کی ہو سکی کے لیے سرگرم کر دیں۔ اور خیالات سے جو قیاس بنتا ہے اُس کو شعر (یا قیاس شعر) کہتے ہیں۔ اور اُس کی غرض یہ ہے کہ نفس میں خاص انفعالات پیدا ہو جو کسی چیز کی طرف رغبت کر سکیں یا کسی شے سے نفرت کا باعث ہو اور شعر کو خوش آوازی اور راگ سے اور بھی رونق ہوتی ہے اور وہ انسانوں میں روانہ پائے۔

فصل: تمثیل کے بیان میں۔

تفہیل سے یہ مراد ہے کہ ایک امر جو ایک جزئی میں ثابت ہے وہ دوسرے جزئی میں

۱۔ انفعال قبض کے ساتھ ہوا یا بسط کے ساتھ مثلاً شہد کو کہیں کہ وہ کھسکی تے ہے اس سے نفرت پیدا ہوگی۔ اور شراب کو کہیں گھٹایا ہوا یا قوت ہے اس سے رغبت ہوگی۔ ضرور نہیں ہے کہ انفعال خلاف واقع ہو۔ ۱۲

بھی ثابت کیا جائے۔ کیونکہ دونوں میں ایک معنی مشترک ہے مثلاً عالم مؤلف ہے اس لیے وہ حادث ہے۔ گھر پر قیاس کر کے کیونکہ گھر مؤلف یعنی اجزاء سے بنا ہوا ہے ایک خاص ترکیب سے اور گھر حادث ہے۔ اسی طرح عالم میں بھی تالیف پائی جاتی ہے اس لیے وہ بھی حادث ہے۔ یہ استدلال یقین کے لیے مفید نہیں ہے یہ وہی استدلال ہے جس میں جوئے کیا جاتا ہے ایک حکم کے شامل ہونے کا منطقی حدوث کے دوا میں کے لیے مثلاً عالم اور گھر اس بنا پر کہ ان دونوں میں ایک معنی شامل ہے (یعنی تالیف اور تعریف اسی کو قیاس کہتے ہیں اور صورت جس میں حکم ثابت ہے باتفاق مثلاً گھر اس کو اصل کہتے ہیں اور درجہ میں حکم کو ثابت کرتا ہے اس کو فرع کہتے ہیں اور معنی مشترک کو علت اور جامع کہتے ہیں۔ پس تثنیل کی چار حدیں ہوں گی ایک اصل دوسری فرع تیسری علت (جامع) چوتھی حکم) احادیث جملہ اس استدلال (یعنی شمول حکم دوا میں کے لیے بنا بر شمول معنی یا علت مشترک) کو دلائل یقین سے مقرر کرتے ہیں (ایک ان میں طرد و عکس ہے۔ قدام کے نزدیک اور دور ان متاخرین کے نزدیک) طرد و عکس سے یہ مراد ہے کہ یعنی شامل جس حیثیت سے ایک میں حکم سے ملا ہوا ہے چاہے کہ دوسرے میں بھی ملا ہوا ہو

مثلاً۔ صند کا مطلب اس مثال سے خوب سمجھ میں آتا ہے جو شرح میں دی گئی ہے یعنی وہ امر گھر اور عالم دونوں میں ایک معنی یعنی تالیف مشترک ہے۔ یعنی اجزاء سے ترکیب ہوا ہوا ہوا جس میں تلبیر مصلحت پائی جاتی ہے۔ اور باتفاق گھر حادث ہے عالم میں بھی ایسی ہی تالیف پائی جاتی ہے لہذا عالم بھی حادث ہے۔

فقہاء اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ شراب میں سکر علت حرمت ہے اور یہ بھنگ میں بھی پایا جاتا ہے لہذا بھنگ بھی حرام ہے۔ تثنیل منطقی کی اصطلاح ہے۔ اور فقہاء اس کو قیاس کہتے ہیں۔ شراب میں سکر ہے اسی طرح بھنگ میں سکر ہے دونوں حرام میں جہاں سکر پایا جاتا ہے حرمت بھی پائی جاتی ہے یہ طرہ ہوشیرو انگوڑ میں نشہ نہیں ہے وہ حلال ہے شہرہ میں نشہ نہیں ہے وہ حلال ہے لہذا جہاں سکر نہیں ہے وہاں حرمت بھی نہیں ہے یہ عکس ہو۔

میر تقیسم کی مثال شراب میں علت حرمت یا پانی ہے یا شیرہ انگوڑ یا مرغی رنگ وغیرہ سب وصف اور چیزیں ہیں جو بھی موجود ہیں اور وہ حلال ہیں لہذا علت سکر ہی ہے۔ ۱۲

مثلاً گھر میں تالیف ہے اور اُس کے ساتھ ہی حدوث ہے لہذا عالم میں تالیف کا موجود ہونا حدوث سے مقترن ہے (یہ طرد ہوا) اسی طرح اگر یہ معنی جہاں موجود نہ ہو وہاں حکم بھی موجود نہ ہو گا یہ عکس ہوا۔ پس یہ دونوں یعنی تالیف اور حدوث متلازم میں وجوداً اور عدماً۔ لہذا محل نزاع میں بھی اقتران ہے اور جب اُن سے عدم جواز انفکاک کی نسبت کا مطالبہ کیا جائے تو اُن کی حجت منقطع ہو جاتی ہے۔ اگر ایسی کوئی جگہ ہو جہاں انفکاک ہو گیا ہو ثبات کر دی جائے جس کو اس حجت کرنے والے نے ملاحظہ نہ کیا ہو۔ اور جب انفکاک دونوں کا کسی جگہ جائز ہو گیا ہو اُن کا لزوم وجوداً اور عدماً محل نزاع میں بھی ثابت نہ ہو سکے گا دوسرے طریقہ کا نام سبب و تقسیم ہے۔ قدما کے نزدیک اور تردید متاخرین کی اصطلاح میں وہ چیز جس میں حکم پایا جاتا ہے بالاتفاق اس کو اصل اور شاہد کہتے ہیں اس کے صفات کا شمار کیا جاتا ہے۔ (مثلاً گھر میں علت حدوث کی یا تالیف ہے یا امکان یا جوہریت یا جسمیت۔ اور یہ طریقہ بھی کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ علت کا انحصار ان صفات میں ہے باوجود کثرت لوازم اور اعراض کے جائز ہے کہ کوئی اور ہی وصف مناط حکم ہو یعنی علیت کا موجب ہو اس لئے ان اوصاف کا تعین نفی و اثبات سے نہیں ہوا ہے کہ حصر قطعی مانا جائے۔ اسی لئے مصنف کہتے ہیں) نہیں منقطع ہے عدم احتمال کسی اور وصف کے موجود ہونے کا جس سے حجت لانے والے نے غفلت کی ہو اور وہی مناط حکم ہو کیونکہ اکثر حکم ایسے ہوتے ہیں جن کی علیت پر اطلاع نہیں ہوتی اور کبھی ہو بھی جاتی ہے۔ پھر وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سوا اس چیز کے جس سے اصل میں حکم منسوب ہے (مثلاً تالیف) اور اوصاف اس کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ حکم اُن کے اقتضا سے ہو کیونکہ حکم کا تخلف دوسرے مقام پر ان اوصاف سے ہو سکتا ہے۔ (جیسے کہیں کہ بیت (گھر) میں علت حدوث امکان نہیں ہے کیونکہ امکان کے وصف کے بعض صفات باری تعالیٰ

۱۔ مناط حکم اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے حکم کیا جائے مثل سکر شراب میں مناط حکم ہے۔ قیاس فقہی کی چار حدیں اصل فرع علت حکم۔ علت کو جامع بھی کہتے ہیں اور یہی مناط حکم ہے اور حکم کو فتویٰ کہتے ہیں اصطلاح شرعی میں۔ اگر قیاسات فقہی کی تعریف اور ارکان اور اقسام کو تفصیل دیکھنا چاہو تو کتاب اصول فقہ کا مطالعہ کرو یہ نہایت مفید علم ہے اور سوا اہل اسلام اور کہیں نہیں ہے۔ ۱۲

متصف ہیں اور صفات حادث نہیں ہیں اور نہ جوہریت ہے نہ جسمیت و نہ ہر جوہر اور ہر جسم حادث ہوتا اور تحقیقاً وہ چیز جس سے حکم منسوب ہے (یعنی تالیف) اور اجزاء و صافات کے اقتضاء حکم کے لئے مستقل ہے دوسرے مقام میں (یعنی وجود و حادث کے لئے مع تالیف اُس مقام میں نہ اور اوصاف پس علت حدوث کی تالیف ہی ہے۔ اس سے کوئی فائدہ نہیں) لیکن انواء (یعنی ترک کر دینا) اور اوصاف کا سوائے اس وصف کے جس سے حکم منسوب ہے چلتا نہیں ہے۔ اس لئے کہ احتمال باقی ہے کہ حکم اصل میں کسی اور خصوصیت کی وجہ سے ہو اور اُس کی تشخیص اور تعین کی وجہ سے نہ کسی ایسے معنی کی وجہ سے جو ایک سے دوسرے میں متعدی ہوتے ہیں یا مجموع صفات کی وجہ سے ہو کیونکہ جائز ہے کہ ایسا ہو۔ مثلاً اثبیت کا حکم دو دو پر یا ثلثیت کا حکم تین تین پر کہ یہ مجموع کی جہت سے ہے نہ کسی ایک صفت کے لحاظ سے ہو جو کسی فرد میں ہو اور ہر مرتبہ عدد میں کل کو مدخل ہے دو دو اور تین تین کو اور ہر مرتبہ عدد میں اسی کو مدخل ہے۔ (یعنی ہر مرتبہ کے خاصہ میں جو اس کے غیر میں نہیں پائے جاتے پس جائز ہے کہ یہ جملہ حیثیت ان اوصاف سے ہے یہ بھی احتمال ہے کہ جس چیز کا انھوں نے تعین کیا ہے وہ منقسم ہو جائے۔ مثلاً اشیری اور غنصری میں کہ لازم نہیں ہے (حکم حدوث) گراں میں سے ایک کے ساتھ (یعنی تالیف غنصری) اور نہ پایا جائے حکم محل نزاع میں۔ اور یہ قریب اس وجہ کے ہے جو اوپر بیان ہو چکی ہے یعنی احتمال ان کے غفلات کرنے کا ایسے وصف سے کہ وہ منطاط حکم ہے۔ اور دعویٰ اس وصف کے استقلال کا جس کو انھوں نے معین کیا ہے دوسرے مقام میں ان کو خواہشمند نہ کرے اُس کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ یہ وصف دو علتوں سے کسی ایک علت کا ہے جس کی طرف چاہیں اقتضاء حکم کو ضم کر دیں۔

جائز ہے کہ ایک ہی حکم عام کے بہت سے اسباب ہوں (مثلاً حرارت کے اسباب حرکت آگ شمع نزدیک جسم حار) جس کو ہم آئندہ بیان کریں گے پس جائز ہے

۱۵۔ یعنی وجہ مخصوص ہو اصل سے اُس کا تشخیص اور تعین خود اس کا سبب ہو اور یہ تشخیص اور تعین دوسرے کے ساتھ مشترک نہیں ہو سکتا کہ وہ حکم بھی اس کے ساتھ ساتھ چلتا۔ ۱۲

کہ اس مقام پر ایک وضع ہو اور اُس کے ساتھ دوسری بھی ہو (یعنی تالیف کے ساتھ کوئی اور وصف بھی موجود ہو) لہذا یہ سب مجتمع ہو کے اس حکم کے مقتضی ہوں اور کلام عود کرے طرف شمار اوصاف کے۔ اگر اس کے شمار کا التزام دوسرے موضوع میں کیا جائے (اس لئے کہ سب و تقسیم کی احتیاج دوسرے موضوع میں ہے۔ اور سوانے تالیف کے اور اوصاف کو درجہ اعتبار سے ساقط کر دینے کی وجہ کیا ہے اور اس میں جو فساد ہے وہ ظاہر ہے) بگو

وہ لوگ انکار کرتے ہیں مواضع متعدّدہ میں علل متعدّدہ سے حکم کی تعلیل کے جائز ہونے کا اور اس پر حجت قائم کرتے ہیں اور اُن کی حجت کا حاصل تثیل ہے۔ پس تثیل کے ذریعہ سے ایسی بعض چیزوں کو ثابت کرتے ہیں جن پر تثیل کی بنا ہے۔ بگو اگر یہ بھی جائز ہو کہ حکم واحد عام کی چند علتیں ہوں تو اُن کے قاعدہ سے یہ صحیح نہیں ہوتا کہ شاید (اصل) کی علت وہی ہو جو کہ غائب (فرع) کی علت ہو اور یہی حال شرط کا بھی ہے (ان کے قاعدہ سے اس کی صحت نہیں ہوتی کہ جو شرط شاید میں ہے وہی شرط غائب میں ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ کسی شے عام یا شخص کی علتیں اور شرطیں بر سبیل بدل ہوں۔) (یعنی کبھی ایک علت ہو اور کبھی دوسری علت وہی کام کرے جو پہلی نے کیا تھا) اُن کے قواعد سے ہے کہ جو چیز دلالت کرے کسی امر پر شاید میں اسی کے مثل وہ امر دلالت کرے غائب میں تو کہا جائے گا کہ اگر حکم عام پر دلالت لذات ہو تو اُس کی نسبت شاید اور غائب سے یکساں ہے لہذا کوئی حاجت تثیل کی نہیں ہے۔ اور اگر شاید کی خصوصیت کو کوئی دخل ہو دلالت میں یا دلالت کے اثبات میں تو اس خصوص کے اعتبار میں کلام کیا جائے گا۔ جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔ بگو

(اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہیں لازم آتا کہ اگر حکم ثابت ہو اصل میں توفّر میں بھی ثابت ہو کیونکہ جائز ہے کہ خصوصیت اصل کی شرط ہو علیت مشترک کی یا اختصاصیت

مصنّف کا
قول فیصل

۵۔ اس مقصد کے سمجھنے کے لئے فرض کر دو کہ دو چیزیں ۱ اور ۲ ہیں جن میں صفات ج کہ مشترک ہیں دونوں میں یہ صفتیں پائی جاتی ہیں مگر ۱ کی ایک صفت ص ہے اور ۲ کی ایک صفت ط ہے جو مشترک نہیں ہے۔ پس مصنف اور شارح کا مقصود یہ ہے کہ ۱ کی صفت ص علت ہے

فرع کی مانع ہو علت مشترک سے تم نے یہ کیوں کہا کہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی برائے ضرور چاہئے۔
فصل :- تقسیم برہان کی تہی اورانی میں۔

حد واسطہ کبھی نسبت طرفین کی علت ہوتی ہے ذہن اور خارج دونوں میں۔ (یعنی اکبر کو جو نسبت اصغر سے نفیاً یا اثباتاً عقل ذہن میں اس کے تصدیق کرتی ہے۔ اور وجود یعنی میں بھی کہ اکبر نفس الامر میں ثابت ہے اصغر کے لئے مقتضی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ اور جس چیز میں آگ لگے وہ جل جاتی ہے۔ لہذا یہ لکڑی جلی ہوئی ہے۔ یہاں آگ لگنا علت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کسی حکم کی تو اپر حکم لگایا جاتا ہے اور ب کی صفت ط فرض کرو کہ نقیض حکم کی مقتضی ہے۔ لہذا حکم تیشلی کیونکر اب پر کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اگر صفات ج د سر کی بنا پر کوئی حکم ہو تو وہ پر شک وہ مشترک ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہاں بھی یہ احتمال ہے ج د سر کا اقتران جب ص سے ہوتا ہے تو اس کی تاثیر حکم کی مقتضی ہے ا میں اوج د سر کا اقتران ط کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ نقیض حکم کا مقتضی ہو۔ لہذا تیشلی میں شکل ہی شکل کا سامنا ہے۔ یو

متکلمین اس حجت میں کہ فلک میں تالیف یا شکل پائی جاتی ہے مثل مکان کے پس مکان کو وہ شاہد کہتے ہیں۔ اور فلک کو غائب کہتے ہیں۔ مکان حادث ہے۔ لہذا فلک بھی حادث ہے۔ تالیف اور شکل اس حجت میں جامع ہے۔ اور حدوث حکم ہے۔ تیشلی تام میں ان چاروں رکنوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ متکلمین اور نقہا میں صرف اصطلاحوں کا فرق ہے۔ بات ایک ہی ہے۔ نقہا شاہد کو اصل کہتے ہیں۔ اور غائب کو فرع کہتے ہیں اور جامع کو علت یا وصف کہتے ہیں۔ اور حکم کو قضیہ یا فتوے کہتے ہیں۔ تیشلی کو اگر قیاس منطقی کی صورت میں لائیں تو یہ کہیں گے کہ فلک شکل ہے۔ اور ہر شکل حادث ہے۔ مثل مکان کے۔ تو اس کے کبریٰ میں خلل ہے۔ کیونکہ حد واسطہ کبریٰ میں بدل گیا ہے۔ کیونکہ صغریٰ میں صرف شکل ہے۔ اور کبریٰ میں شکل مثل مکان کے۔ یہ قیاس درست نہیں ہے۔ ۱۲

۱۵۔ برہان وہ ہے جس کے مقدمات اولیٰ و فطری ہوں یعنی نتیجہ یقینیات سے ثابت کیا جائے۔ نہ کہ ظہنیات سے۔ سب سے مستحکم برہان علم ہندسہ کے مسائل کی ہے۔ علم ہندسہ برہانی علوم میں فرد کامل ہے۔ ۱۶

اشراق کے ثبوت کی ذہن میں بھی اور خارج میں بھی) بچ
جس برہان میں ایسی حد اوسط ہوا اُس کو برہان اُلٹی کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ دو
وجہوں سے ملیت دیتی ہے۔ ملیت سے مراد علیت ہے۔ برہان اُلٹی میں یہ شرط
نہیں ہوتی کہ حد اوسط خود اکبر کی علت ہو۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ حد اکبر کے
وجود کی علت ہو اصف میں۔ اگرچہ معلول ہو مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ کل انسان حیوان
ہیں۔ اور کل حیوان جسم ہیں۔ حیوان جسم کے وجود کی خارج میں علت نہیں ہے۔ بلکہ
حیوان خود معلول ہے جسم کا بلکہ حیوان اصف یعنی انسان میں جسم کے ثبوت کی علت
ہے۔ کیونکہ اگر انسان حیوان نہ ہوتا تو جسم نہ ہوتا۔ بچ

کبھی حد اوسط نسبت طرفین کی علت فقط ذہن میں ہوتی ہے۔ یعنی علت
تصدیق کی ہوتی ہے فقط نہ ذہن اور خارج دونوں میں اس کو برہان اُلٹی کہتے
ہیں۔ کیونکہ دلالت صرف حکم اُنیت پر اختصار کرتی ہے (یعنی ثبوت پر) نہ ملیت پر نہ نفسہ
اور کبھی فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ حد اوسط جو اُنیت کا حکم کرتی ہے۔ نہ ملیت کا۔
اکبر اور اصف کی نسبت کی معلول ہوتی ہے اعیان میں۔ (یعنی خارج میں) لیکن یہ حد
اوسط اس نسبت سے ہمارے لئے ظاہر تر ہوتی ہے۔ اس لئے جائز ہے کہ حد اوسط
سے نسبت پر استدلال کریں نہ نسبت سے حد اوسط پر۔ جیسے تم کہو کہ یہ لکڑی جلی ہوئی
ہے۔ اور جو چیز جلی ہوئی ہے اُس میں آگ لگی ہوتی ہے۔ لہذا اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔
یہاں اشراق حد اوسط ہے جو کہ آگ لگنے کا معلول ہے۔ یعنی نسبت حکمیہ کا۔ کبھی اوسط
نہ معلول اس نسبت کا ہوتی ہے۔ نہ علت جیسے اس صورت میں کہ اوسط اور اکبر
دونوں متلازم ہوں۔ اور ایک ہی علت کے معلول ہوں جیسے ہر انسان ضاحک
ہوتا ہے۔ اور ہر ضاحک کا تب ہوتا ہے۔ ضحک اور کتابت دونوں نطق کے معلول ہیں بچ

قیاس برہانی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس میں حد اوسط علت ہو اکبر کے وجود کی نفس لامر
میں۔ اور علت ہو اس اعتقاد کی کہ اکبر موجود ہے اصف میں۔ اس قسم کو برہان اُلٹی کہتے ہیں
دوسری قسم یہ ہے کہ اوسط اکبر کے ذات کی علت نہ ہو۔ بلکہ اس اعتقاد کی علت ہو
کہ اکبر اصف میں موجود ہے۔ اس کو برہان اُلٹی کہتے ہیں۔ اور برہان اُلٹی کی دو قسمیں ہیں۔
کیونکہ اوسط دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اکبر کے اصف میں ہونے کی علت ہو۔ اکبر کی

علت نہ ہونی نفسہ اور اُس کے ساتھ ہی بلکہ اکبر کا معلول ہو یا اوسط اور اکبر دونوں متضائفین ہوں یا دونوں ایک ہی علت کے دو معلول ہوں۔ پہلی صورت میں استدلال کو دلیل کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کا کوئی نام حاض نہیں ہے۔ بلکہ علی الاطلاق برہان اتنی کہتے ہیں۔ برہان تہی کی مثال اس لکڑی کو آگ لگی ہے۔ اور جس لکڑی کو آگ لگے وہ سوختہ ہے۔ یا چاند گرہی ہے۔ اور ہر گرہی اپنے مقابل سے نور کا استفادہ کرتا ہے۔ اس شکل سے۔ پس آگ لگنا پہلی مثال میں علت لکڑی کے جلنے کی ہے۔ اور وہ اکبر ہے۔ اور آگ لگنے کی تصدیق لکڑی میں جو کہ اصغر ہے اس طرح کمریت استفادہ نور کی علت ہے مقابل سے اور قمر میں۔ اس استفادہ کے تصدیق کی بھی علت ہے۔

دلیل کی مثال اس شخص کو باری کا بخارا آتا ہے۔ اور جس کو باری کا بخار ہے پس اس کا بخار صفرا کی عفونت کے سبب سے ہے۔ یا یہ کہ چاند روشن ہونے کے وقت ایسی ایسی شکل پر ہوتا ہے۔ اور جو روشن ہو کے ایسی ایسی شکل کا ہو جائے وہ کرہی ہے۔ اس لئے چاند کرہی ہے۔ اتنی مطلق کی مثال۔ اس بیمار کا قارورہ سفیدی مائل ہوا تھا۔ اور حرارت سے بگڑ گیا ہے۔ اور جس میں یہ علامت پائی جائے اُس کو خوف سرسام کا ہے۔ اور تم کو معلوم ہے کہ قارورہ کی سفیدی اور سرسام دونوں ایک ہی علت کے معلول ہیں۔ یعنی حرکت اخلاط حارہ کی دماغ کی طرف اور وہاں سے دفع ہونا اور ان دونوں سے کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہے۔ اور نہ دونوں ایک دوسرے کے معلول ہیں۔ اسی طرح ہمارا یہ قول کہ عالم مولف (بالفتح) ہے۔ اور جو مولف ہے وہ کوئی مولف (بالکسر) رکھتا ہے۔ مولف بالفتح اور مولف (بالکسر) رکھنے والا دونوں مولف (بالکسر) کے معلول ہیں۔ تعلیقات بقدر حاجت۔ متاخرین نے علت کی دو قسمیں کی ہیں علت الوجود اور علت العلم۔ علت الوجود وہ ہے جس کے بغیر معلول کا ہونا محال ہے۔ علت العلم دلیل ہے یعنی وہ جس سے کسی چیز کا علم حاصل ہو۔ پو

فصل :- مطالب کے بیان میں۔ پو

(علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے۔ پس مطلب یا تو اکتساب تصور کا ہے۔ اس کے لئے کیا اور کون حرف استفہام مقرر ہیں۔ یا تصدیق ہے۔ اس کے لئے بھی دو حرف کیوں، اور آیا، مقرر ہیں۔ کیا کے ذریعہ سے

یا تو اسم کی شرح دریافت کی جاتی ہے۔ اور جواب میں وہ تفصیل بیان کرتے ہیں جس پر اہم دلالت کرتا ہے اجمال کے ساتھ یا حد و رسم سے جواب دیتے ہیں (مطالب سے ایک مطلب کیا ہے اور طلب کیا جاتا ہے اس سے مفہوم کسی شے کا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شے موجود ہو بذات خود مگر ہم اُس سے واقف نہ ہوں۔ مثلاً مثلث تساوی الاضلاع کو ایسا شخص نہیں جانتا جس نے کتاب اصول اقلیدس کو نہیں پڑھا ہے۔ پس ایسا شخص یہ سوال کر سکتا ہے۔ مثلث تساوی الاضلاع کیا ہے؟ جواب یہ ہو گا کہ وہ ایک سطح ہے جس کو تین برابر سیدھے خط گھیرے ہوئے ہوں۔ یہ حد ہے بحسب اسم۔ اور جب اُس چیز کے وجود کو پہچان لیں تو یہی حد بحسب حقیقت ہو جاتی ہے۔ دوسرا لفظ عربی میں محل یعنی آیا جس سے کسی چیز کی دو نقیضوں سے جس پر یہ لفظ لگایا جائے ایک طلب کی جاتی ہے۔ محل جس کے ساتھ ملایا جائے اگر وہ موجود ہو تو محل کو بسیط کہتے ہیں۔ اور سو موجود کے کوئی اور مفہوم ملایا جائے تو محل مرکب کہتے ہیں۔ موجود محمول ہوتا ہے محل بسیط میں اور موجود رابطہ ہوتا ہے مرکب میں۔ مثلاً آیا حرکت موجود ہے بحال دوام یا نہیں۔ پہلا جواب محل بسیط کا ہے۔ اور دوسرا جواب محل مرکب کا ہے۔ اور اُس کا جواب دو نقیضوں سے ایک نقیض ہوتی ہے۔ کج

آئی یعنی کون سا اور اس سے تمیز چاہی جاتی ہے۔ درمیان ایسی دو چیزوں کے جو ایک جنس میں شرکت رکھتی ہوں یا وجود میں ذاتیات سے یا عرضیات مثلاً وہ کون جانور ہے جواب وہ ناطق ہے۔ یا ضاحک ہے۔ پہلا جواب ذاتی سے ہے۔ اور دوسرا جواب عرضی سے۔ کج

لہم یعنی کس لئے یا کیوں اور اس سے تصدیق کی علت مطلوب ہوتی ہے (یعنی وہ حد او وسط جو تیبو کے صدق کے لئے جزم کو مقتضی ہو کس لئے عالم حادث ہے جواب کیوں کہ وہ متغیر ہے۔ اور ہر متغیر حادث ہے۔ پس عالم حادث ہے۔ کج

کبھی اسی لفظ لہم سے علت شے کی اعیان میں طلب کی جاتی ہے۔ کس لئے یا کیوں متغاطیس لوہے کو کہیں پختا ہے۔ کج

یہ مطالب علیہ کے اصول ہیں۔
 اس کے فروغ سے کیفیت اشئ یعنی چیز کیسی ہے اور اُس کے جواب
 میں شے کی کیفیت بیان کی جاتی ہے۔ مثلاً شے سیاہ ہے یا سفید ہے۔
 کم کتنا، اور جو جواب اس کا دیا جاتا ہے اُس کو کمیت کہتے ہیں۔ کمیت
 یا متصلہ ہے جس کے اجزاء تجزیہ کے وقت حد مشترک واقع ہوں۔ مثل مقادیر (خط طح
 جسم تعلیمی) کے یا منفصلہ ہو۔ اور وہ ایسی نہیں ہوتی مثلاً اعداد۔
 این کہاں۔ اس سے نسبت شے کی اُس کے مکان سے دریافت کی جاتی ہے۔
 متع کب اس سے نسبت شے کی اُس کے زمان سے دریافت کی جاتی ہے۔
 اور کبھی ان دونوں سے بے پروا کر دیتا ہے۔ اگر اُس کو ملا دیں مطلوب سے
 مثلاً کس مکان میں یا کس وقت اور علیٰ ہذا القیاس ان دونوں کے سوا۔ مثلاً اگر کیفیت
 کی وہ شے ہے یا کس مقدار کی ہے۔ اور مشہور یہ ہے کہ محل (آیا) مرکب سب کی جگہ
 آسکتا ہے مثلاً گیسارنگ ہے زید کا اور کتنا طول ہے اُس کا اور کہاں ہے مکان اُس کا
 اور کب ہے وقت اس کے موجود ہونے کا پس اُس کی جگہ آیا اس کا رنگ سفید ہے
 یا نہیں۔ آیا طول اُس کا چار گز ہے یا نہیں۔ آیا وہ گھر میں ہے یا نہیں۔ آیا وہ فلاں
 وقت تھا یا نہیں۔

اور مطالب سے ایک مطلب مَن یعنی کون ہے۔ اور اس سے خصوصیت
 کے ساتھ اُس کو دریافت کرتے ہیں جو بذات خود عاقل ہے۔ (اور جواب دیا جاتا ہے
 کہ وہ زید ہے) اور یہ سب مطالب جزئیہ ہیں اس سے پست تر ہیں کہ اُمہات مطالب

۱۔ مطالب پہلی تقسیم سے تین ہیں کیا آیا دیکوں۔ اور ہر ایک اُن میں سے دو قسموں میں منقسم
 ہے۔ پس مطالب سب ملے چھ ہوئے۔ اور کوئی مطلب ایسا نہیں ہے جو اُن میں سے کسی کے تحت
 میں نہیں آتا۔ اسی لئے اُن کو اُمہات کہتے ہیں۔ مطلب کیا کا منقسم ہے یا تو اسم کے معنی طلب کیے
 جائیں۔ مثلاً عتقا کیا ہے۔ خلا کیا ہے یا حقیقت ذات کی طلب کی جائے۔ مثلاً حرکت کیا ہے جسم
 کیا ہے۔ اور «صل» آیا کا مطلب دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک جیسے کہیں آیا شے موجود ہے یا نہیں
 ہے۔ دوسرے جیسے کہیں آیا یہ چیز ایسی ہے یا نہیں ہے۔ پس آیا یا بسیط ہے یا مرکبہ۔ اور مطلب کیا کا

میں شمار کئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب علوم جزئیہ کو طلب کرتے ہیں۔ یہ قیاس مطالب مذکورہ اور اس کا فائدہ عام نہیں ہے۔ کیونکہ بنو کیفیت نہ رکھتا ہو اس کے بارے میں کیفیت (کیسا) سے سوال نہ کیا جائے گا اور اسی طرح اس کے ساتھ کے اور حروف سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جس سے شرح دریافت کی جاتی ہے سب پر مقدم ہے۔ اس کے بعد آیا بسطہ کا مرتبہ ہے۔ اس کے بعد کیا جو حقیقت دریافت کرے۔ کیا جو شرح کو دریافت کرتا ہے وہ اس لئے مقدم ہے۔ اس لئے کہ شرح کسی ایسے اسم کی بھی دریافت کی جاتی ہے جو کہ معدوم الذات ہو۔ لیکن دریافت حقیقت کی اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ذات ثابت ہو چکی ہو۔ اور اس کا جواب حد ہوتی ہے۔ حد تشکیک کے ساتھ پانچ چیزوں کے لئے کہی جاتی ہے۔ ایک حد شارح اسم معنی کے لئے اس میں وجود شے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ خواہ وہ موجود ہو خواہ معدوم اگر وجود مشکوک فیہ ہو لینے اس کے موجود ہونے میں شک ہو تو حد کو یہاں اس چیز کے نام کی شرح سمجھنا چاہیئے۔ اور جب شے کا وجود ثابت ہو جائے تو پھر وہ حد فقط نام کی شرح نہ رہے گی۔ بلکہ حد ہو جائیگی۔ مثلاً اکیلہ س کے اول میں مثلث مساوی الاضلاع کی جو تعریف کی گئی ہے وہ اس نام کی شرح ہے۔ اور جب وجود اس مثلث کا ثابت ہو گیا تو وہی حد ہو گئی۔ یا اس سے مراد نتیجہ برہان ہو۔ یا مبد برہان ہو یا حد سے مراد حداثہ ہو یا وہ (حد) ایسے امور کے لئے ہو جس کی کوئی علت نہیں ہے۔ یا ایسی شے جس کے علل و اسباب اس کی ذات میں داخل نہیں ہیں مثلاً نقطہ اور وحدت یا خود حد یا جو چیز مثل ان چیزوں کے ہو۔ ان چیزوں کی حدیں نہ نام کی شرح ہے فقط نہ مبد برہان ہے نہ کسی برہان کا نتیجہ ہے۔ نہ ان دونوں سے مرکب ہے۔ کبھی ایک ہی حدیں ایک علت سے زیادہ جمع ہو جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ چاروں علتیں۔ اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ ذاتی شے کی ذات کی مفہوم ہوتی ہے۔ اگر اس کے مثل ہو تو اس کے مطلب میں داخل ہے۔ ماہیت (کیا ہو نا) حقیقتہ نامہ کی اور یہ سب علتیں اس میں داخل ہیں۔ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کی کچھ علتیں ہیں۔ سب نہیں ہیں۔ اسی لئے حکمت تعلیمیہ میں علت ملویہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر کسی شے کی علت مساوی ہو یا اعلم ہو تو وہ حدیں داخل ہے۔ اگر ذاتی ہو اور وہ علتیں جو شے سے انحصار میں جیسے حرارت کی مختلف علتیں مثلاً حرکت و آگ اور روشنی یا جیسے بخار کی علتیں عفونت اور حرکت سخت روح کے لئے یا اشتعال بغیر عفونت کے یا آواز کی علتیں مثل آگ کے بجھنے یا شیشہ کے ٹوٹنے یا زور سے ٹکر کھانا ان میں سے کسی کو حد میں دخل نہیں ہے۔ لیکن برہان میں دخل ہے۔ حدیں کیوں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ وہاں جامع معنی کی دریافت ہے۔ لیکن علل

مقالہ سوم

مغالطات کے بیان میں اور بعض حکومیتیں جو اشرافی اور مشائی حروف میں ہیں۔

فصل اول مغالطات

مغالطہ لفظی

کبھی قیاس میں غلط واقع ہوتا ہے یہ سبب ترتیب کے اور وہ یہ ہے کہ قیاس ایسی صورت پر نہ ہو جس سے نتیجہ نکل سکتا ہے موافق اُن قواعد کے جن کا بیان ہم کر چکے ہیں۔ اور جو اس سے متعلق ہے (یعنی غلط واقع ہو یہ سبب ترتیب کے) وہ یہ ہے۔

(یقیناً جاشیہ صفحہ گذشتہ) خاتمہ انواع سے کے حدود کے لئے مثل انطفاؤ نار بعد کہ حد کے لئے نہ مطلق صوت کے لئے۔ جو کبھی شے کی تعریف چاروں عنقوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی دریافت کرے کہ بسو کہ کیا ہے۔ جواب ہو گا کہ ایک صناعتی آلہ ہے۔ لوہے کا اس کی شکل ایسی ہوتی ہے لکڑی تراشنے کے کام آتا ہے۔ صناعتی کر علت فاعلی پر لوہا علت مادی پر شکل صوری پر لکڑی تراشنا علت غائی پر دلالت کرتا ہے۔

لہذا یعنی کیوں اور کس لئے سے علت تصدیق کی دریافت کی باقی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول طلب علت اعتقاد۔ یعنی ایسا کیوں مانا جاتا ہے ایسے قیاس میں جس کا نتیجہ مطلوب ہو دوسری علت الامر فی نفسہ یعنی درحقیقت اس چیز کی علت فی نفسہ کیا ہے مثلاً مادہ اور طبیعت یا علت وجود فی نفسہ مثلاً فاعل اور غایت اور مطلب لہذا کیوں کا بالقوہ مطلب مایع کیا کا ہے۔ کیوں جب تم نے کہا کیوں حج ہے تو گویا یہ دریافت کیا کہ کیا سبب ہے حج کے ب ہونے کا یا وسط کیا ہے حج کے ب ہونے کا نتیجہ کے قیاس سے تو وہ مطلب لہذا کا ہے اور حد واسطہ کے قیاس سے وہ مطلب ماکا ہے۔

اسی لئے کہوں محل مرکب کے تحت میں داخل ہے اور باقی مطالبہ عضوہ مثل کم و کثرت و این و متن وغیرہ یہ سب اسی کے تحت میں داخل ہیں جیسے شارح نے بیان کیا ہے۔ تعلیقات بقدر حاجت ۱۲

کہ حد اوسط پورا دوسرے مقدمہ میں منتقل نہ ہوتا ہو۔ (۲)
 (جیسے کہا جائے کہ انسان کے بال ہوتے ہیں۔ اور سب بال اگتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکالیں انسان اگتا ہے۔ اس میں حد اوسط جو محمول ہے صفیٰ میں جس کے بال ہیں ہے اور یہ پورا پورا موضوع کبریٰ کا نہیں ہے۔ اور یہ مغالطہ سورۃ الیاف کی قسم سے ہے) یا اوسط دونوں قضیوں میں تشابہ نہ ہو۔ (۲)

(مثلاً خاموش بولنے والا ہے۔ اور بولنے والا خاموش نہیں ہے نتیجہ نکالا کہ خاموش خاموش نہیں ہے) (۲)

یا مقول نہ ہو کل یہ (یعنی کبریٰ میں کیونکہ شکل اول میں کلیت کبریٰ شرط ہے) مثلاً تم کہو کل انسان حیوان میں اور حیوان عام ہے نتیجہ نکال کل انسان عام میں اور یہ خطا دوسرے مقدمہ کے اہمال سے واقع ہوئی اس لئے کہ حیوان دوسرے مقدمہ کل پر مقول نہیں ہے۔ (کیونکہ ہر حیوان عام نہیں ہے) بلکہ عام ہونا مخصوص حقیقت ذہنیہ سے ہے۔ پس حکم متعدی نہ ہوگا۔ (اکبر سے طرف اصغر کے اس لئے کہ حد اوسط مکرر نہیں ہے) یا کوئی حد طرفین سے (یعنی اکبر و اصغر) نتیجہ میں اس طرح نہ ہو جس طرح مذکور ہے قیاس میں (فلک محدود للجهات جسم ہے اس کے بعد کوئی جہت نہیں ہے۔ اور جس جسم کے بعد کوئی جہت نہ ہو اس کا ترقی نہیں ہو سکتا پس فلک کا ترقی نہیں ہو سکتا کیونکہ موضوع صفیٰ یعنی فلک محدود للجهات نتیجہ کا موضوع نہیں ہے اس لئے کہ وہ فلک مطلق ہے) (۲)

پس اگر تم نے یاد کر لیا ہے جو کچھ مذکور ہو چکا ہے (یعنی شرائط اشکال) تو تم ان چیزوں میں غلط کرنے سے امان میں ہو۔ (۲)

مغالطہ مغنوی

کبھی غلط واقع ہوتا ہے یہ سبب مادہ کے جیسے مصادرہ علی المطلوب الاول اور وہ یہ ہے کہ نتیجہ بعینہ موجود ہو قیاس میں بدلا ہوا لفظ میں۔ (مثلاً کل انسان لبشر ہیں۔ اور کل لبشر ہنسنے والے ہیں۔ کل انسان ہنسنے والے ہیں یہاں کبرئے اور نتیجہ

۱۵۔ فلک محدود للجهات بمعنی فلک اطلس بقول متقدمین جو تمام عالم کو اپنے اندر لئے ہوئے ایک دن رات میں گھوم جاتا ہے۔ ترقی کے معنی پھٹ جانا ۱۲۔

ایک ہی شے ہے) یا یہ کہ مقدمہ پوشیدہ تر ہو نتیجہ سے (مثلاً اگر کہیں کہ فلاں شے جوہر ہے اور ہر چیز جوہر ہے وہ جوہر ہے۔ پس فلاں شے جوہر ہے۔ جوہر اس صورت میں ہوتی جب کہ جوہر محمول ہوتا اس شے پر بطور حل ذاتی جس طرح جسم پر محمول ہے نہ حل عرضی مثلاً سفید پر۔ پس صحیح نہیں ہے کیونکہ سفیدی جوہر ہے سفید کا اور سفید جوہر ہے باوجودے کہ سفید جوہر نہیں ہے۔ اس صورت میں ہمارا کہنا کہ جوہر ہو جوہر کا وہ جوہر ہے پوشیدہ۔ ۵۔ ۶۔

مغالطات

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے اس کتاب میں انواع مغالطات کی تفصیل نہیں بیان کی نہ اس کے اسباب قانون صناعی کے موافق بیان کیے۔ بلکہ صرف بعض مغالطات کا ذکر کر کے منتشر مثالیں دے دیں ہیں۔ میں (شارح) ان کے اسباب کو بیان کرتا ہوں۔ اور اسی کے ضمن میں اس کے انواع کا ذکر بھی ہو جائے گا۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ہر قیاس جس سے کسی وضع خاص کی نقیض کا نتیجہ نکلے وہ اصطلاحاً تبکیات ہے۔ تبکیات کی دو قسمیں ہیں۔ مغالطی اور غیر مغالطی۔ غیر مغالطی میں اگر حجت امور حقیقہ سے ہو تو برہان ہے۔ اور اگر مشہورات سے ہو تو جدل ہے۔ تبکیات مغالطی میں اگر حجت حقیقہ کے مشابہ ہو تو سفسطہ ہے۔ اگر مشہور کے مشابہ ہو تو مشاغبنہ ہے۔ سفسطی گویا مشابہ حکیم کے ہے۔ اور مشاغبنی مشابہ جدلی کے ہے۔ ۶۔

ضرور ہے کہ ان دونوں میں ایسے امور جاری کیے جائیں جن میں مشابہت پائی جائے۔ خواہ ایسے مادہ کے اعتبار سے کہ وہ مشابہ حق کے ہو یا مشابہ مشہور کے ہو اور درحقیقت نہ حق ہو نہ مشہور۔ یا مشابہت صورت میں ہو کسی ضرب نتیجہ سے

غلط۔ سفیدی جزو جوہر ہے (یعنی عرض ہے) جوہر کا۔ جوہر جوہر ہے وہ جوہر ہے (یعنی جزو ذاتی جوہر کا) لہذا سفیدی جوہر ہے (نتیجہ غلط ہے کیونکہ سفیدی جزو ذات نہیں ہے) ۱۲۔
تبکیات کے معنی لغوی وراثتی و سرزنش کر دین بھجت۔ ۱۲۔ ۵۔ ۱۲۔

اور درحقیقت وہ صورت ہیج نہ ہو۔ ڈ
لہذا مغالطہ ایسا قیاس ہے جس کی صورت یا مادہ فاسد ہو یا وہ نوس مبالغہ
جو شخص مغالطہ کا مرکب ہوتا ہے وہ خود بھی غلطی کرتا ہے (اپنی ذات کو دھوکا دیتا
ہے) اور دوسروں کو غلطی میں ڈالتا ہے۔ ک
حقیقت اور غیر حقیقت کے درمیان تمیز کرنے میں اگر قصور نہ ہو تو مغالطہ
کے پچھلے صناعت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ صناعت جھوٹی ہے اور اس کا فائدہ
بالعرض ہے تاکہ جو اس صنعت کو جانتا ہو نہ خود غلطی کرے نہ دوسرے کو غلطی میں
ڈالے۔ اور اس پر قیاد یہ کہ کوئی اس کو امتحاناً یا عناداً دھوکا نہ دے سکے۔ ک
مواد مغالطہ کے مشبہات ہیں۔ لفظی اور معنوی۔ مشبہات معنوی سے
وہمیات ہیں۔ وہم معقولات محض میں محسوسات کا حکم کرتا ہے۔ مثلاً عقول مجرہ
کے اعضا و جوارح تجویز کرنا۔ ڈ

اس صناعت کے اجزاء ذاتی۔ صناعی۔ اور خارجی ہیں۔ پہلے وہ جو متعلق
ہے تبکیات مغالطی سے۔ اسباب غلط کے اگرچہ بہت ہیں مگر ان سب کا مرجع
ایک ہی امر ہے جس کو ہم کہہ چکے ہیں۔ یعنی شے اور مشابہ شے میں امتیاز نہ کرنا۔ اس کی
دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق الفاظ سے ہے۔ دوسرے وہ جن کا تعلق معانی
سے ہے۔ اول جو الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا الفاظ کے ترکیب کی حیثیت سے
یا ترکیب کی حیثیت سے۔ (۱) ترکیب کی حیثیت سے یا الفاظ کی ذات سے متعلق
ہوں وہ یہ ہے کہ الفاظ مختلف الدالات ہوں۔ اور اس سے اشتباہ واقع ہو معنی
مراد اور غیر مراد میں۔ اس میں داخل ہیں۔ اشتراک تشابہ مجاز استعارہ یا جو اس کے
قائم مقام ہو۔ ان سب کا نام اشتراک لفظی ہے۔ یا تعلق ہواحوال الفاظ سے
وہ احوال ذاتی ہوں جو داخل ہوں لفظوں کے صیغوں میں قبل حاصل کرنے ان صیغوں
کے مثلاً لفظ مختار میں یہ صرفی اشتباہ ہے کہ یہ بمعنی فاعل ہے یا بمعنی مفعول یا اشتباہ
واقع ہو بعد حاصل ہو جانے صیغہ کے مثلاً نقطہ یا اعراب لگانے میں۔ ڈ

جس کا تعلق ترکیب الفاظ سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں
اشتباہ کا تعلق نفس ترکیب سے ہو۔ جیسے کہتے ہیں جس کو عاقل تصور کرے وہ ہے

جیسا تصور کرے۔ یہاں ضمیر و دو کا مرجع یا مائل ہے یعنی تصور کرنے والا یا معقول جس کا تصور کیا گیا۔ پھر

دوسری قسم کا تعلق وجود و عدم ترکیب سے ہے (یعنی ترکیب ہے یا نہیں ہے) اس کی تقسیم یوں ہوتی ہے۔ ایک وہ جس میں ترکیب موجود ہو۔ مگر گمان کیا جائے کہ معدوم ہے اس کا نام ہے تفصیل المركب۔ پھر

یا اس کا عکس یعنی ترکیب معدوم ہو اور گمان کیا جائے کہ موجود ہے اس کا نام ہے ترکیب المفصل۔ مغالطات جن کا تعلق معانی سے ہے ضرور ہے کہ اس کا تعلق اس تالیف سے ہو جو معانی میں ہوتا ہے۔ کیونکہ افراد میں کوئی غلط تصور نہیں ہے۔ جب تک کسی نہ کسی طرح کی تالیف نہ ہو۔ اور یہ اس سے خالی نہیں ہے۔ کہ ایک سے زیادہ قضیوں کی تالیف میں غلط واقع ہو۔ یا ایک ہی قضیہ میں جو غلطی ایک سے زیادہ میں ہو وہ قیاسی ہو یا غیر قیاسی جن کا تعلق تالیف قیاسی سے ہو۔ وہ انفس قیاسی میں واقع ہو بغیر لحاظ نتیجہ یا قیاس میں ہو بلحاظ نتیجہ کے۔ پھر جو واقع ہو نفس قیاس میں اس کا تعلق قیاس کے مادہ سے ہو۔ یا قیاس کی صورت سے۔ پھر

یادی۔ مثلاً اس حیثیت سے معانی کو ترتیب دیں کہ سچ ہو تو قیاس نہ ہو سکے۔ اور اگر اس حیثیت سے ترتیب دیں کہ قیاس ہو تو سچ نہ ہو۔ مثلاً یہ قول کہ ہر انسان ناطق ہے اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے۔ اور کوئی ناطق اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے حیوان نہیں ہے۔ اگر قید جس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے دونوں قضیوں میں ثابت رہے تو صغریٰ جھوٹ ہو جاتی ہے اور اگر دونوں سے یہ قید حذف کر دیں کبرے جھوٹ ہو جاتی ہے۔ اگر حذف کر دیں صغرے سے اور ثابت رکھیں کبرے میں تاکہ دونوں قضیے سچ ہو جائیں تو صورت قیاس کی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ حد اوسط مشترک نہیں رہتی۔ پھر

مغالطات صوریہ

مغالطہ صوری :- جیسے غیر نتیجہ ضرب سے قیاس بنانا ان تمام مغالطات کو

سو ترا لیت کہتے ہیں برہان کے اعتبار سے اور سو دہکتیت کہتے ہیں غیر برہان کے اعتبار سے۔ یہ مغالطہ یا قیاس میں واقع ہوتا ہے نتیجہ کے قیاس سے۔ اور اس کی تقسیم اس طرح ہے کہ ایسا نتیجہ نکلے جو اجزاء قیاس سے کسی ایک کے موافق ہو۔ پس قیاس سے کوئی علم زائد نہیں حاصل ہوتا یہ نسبت اس علم کے جو مقدمات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو مصادرہ علیہ المطلب البرہان کہتے ہیں۔ اگرچہ مغالطہ ہو لیکن وہ اس قیاس سے مطلوب نہ ہو اس کو وضع مالمیس لعلیہ عللہ یعنی جو علت نہ ہو اس کو علت قرار دینا۔ مثلاً کوئی فلک کے بیضوی نہ ہونے پر یہ حجت قائم کرے کہ اگر فلک بیضوی ہوتا اور وہ اپنے چھوٹے قطر پر حرکت کرتا تو خلا لازم آتی اور وہ محال ہے۔ اور یہ محال اس لیے نہیں لازم آیا کہ فلک بیضوی ہے۔ بلکہ اس وجہ سے لازم آیا کہ باوجود بیضوی ہونے کے چھوٹے قطر پر حرکت کی۔ اگر بڑے قطر پر حرکت کرے تو یہ محال لازم نہیں آتا (پس فلک کا بیضوی نہ ہونا ثابت ہوا جو کہ قیاس سے مطلوب تھا)؛

یا مغالطہ ایسے قضایا میں واقع ہو جو قیاس نہیں ہیں۔ اس قیاس کو جمع المسائل فی مسئلہ کہتے ہیں یعنی ایک مسئلہ میں کئی مسئلوں کو جمع کر دینا جیسے کہیں زید ایلا کاتب ہے۔ یہ قضیہ درحقیقت دو قضیہ ہیں زید کاتب ہے اور زید کے سو کوئی کاتب نہیں ہے۔ اس مغالطہ کا تعلق یا صرف ایک قضیہ سے ہو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا واقع ہو مغالطہ دونوں اجزاء کے تعلق سے۔ اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک جز دوسرے کی جگہ واقع ہو اس کو ابہام العکس کہتے ہیں۔؛

(۱) یا یہ کہ ایک ہی جز سے تعلق ہو اور اس کی تقسیم ہوتی ہے۔ یہ کہ جز کے بدلے کچھ اور رکھ دیں جو اس سے مشابہ ہو۔ مثل عوارض اور معروضات کے مثلاً اس کو مغالطہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (لے لینا اس چیز کا جو بالعرض ہو اس کی جگہ پر جو بالذات ہو) مثلاً کسی نے ایک انسان کو دیکھا کہ اس کو توہم اور تکلیف لازم ہیں تو اس نے یہ گمان کیا کہ ہر متوہم مکلف ہے۔ جیسے کسی نے ایک گورا آدمی کاتب دیکھا اور یہ گمان کیا کہ ہر لکھنے والا گورا ہوتا ہے۔ پس ان صورتوں میں متوہم اور ابیض (گورے) کو انسان کی جگہ لے لیا ہے۔؛

مصادرہ
علیہ المطلب
وضع مالمیس
لعلیہ عللہ

جمع المسائل
فی مسئلہ
اس کو مغالطہ
اسو استدلال
بھی کہتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ خود جز کو رکھیں لیکن نہ اس طرح جس طرح چاہیے۔ جیسے اس طرح کہ جو چیز اس کی ذات سے نہیں ہے اس کو اس کے ساتھ رکھیں مثلاً زید کا تب انسان ہے (حالانکہ زید انسان ہے) کاتب ذاتیات سے زید کے نہیں ہے) یا نہ لیا جائے اس کے (جزء) کے ساتھ وہ جو کہ اس سے تعلق رکھتا ہے۔ شروط و قیود سے جیسے کوئی غیر موجود کاتب کی جگہ غیر الموجود مطلق لے لے۔ اس مغالطہ کو سورا اعتبار محل کہتے ہیں۔ پ

ان سب قسموں سے تیرہ قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ ان میں چھ لفظی ہیں۔ ان میں سے تین بسا لفظ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ اشتراک جوہ لفظ میں اور اس کے احوال ذاتیہ میں اور احوال عرضیہ میں ہو۔ اور تین ترکیب سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ نفس ترکیب میں ہے اور تفصیل مرکب اور ترکیب تفصیل میں۔ اور سات معنوی ہیں۔ چار ان میں سے باعتبار قضا یا سہ مرکب کے اور وہ سورتا لیت اور مصادرہ علی المطلوب اور وضع مالیس بعلوہ علیہ اور جمع مسائل مسئلہ واحدہ میں اور تین ایک قضیہ کے اعتبار سے اور وہ اہتمام عکس ہے اور اخذ ما بالعرض مکان بالذات اور سورا اعتبار محل۔ یہ اجزاء ذاتیہ صنایعہ ہیں۔ صناعت مغالطہ کے لیکن غریبیاں جو مقتضی ہوتا ہے مغالطہ کو بالعرض وہ مخاطب کی تشبیہ اور اس کے سیاق کلام کو جھوٹ کہنا کچھ گھٹا بڑھا کے یا تاویل کر کے۔ یا ایسی چیز لانا جس سے وہ نتیجہ ہو جائے یا ناکامیاب رہے جیسے عبارت کا اطلاق یا اس بات میں مبالغہ کرنا کہ معنی دقیق ہیں یا سفاہت یا ایسی بات کرنا جس سے اس کو فہم نہ ہو سکے مثلاً غلط کر دینا حشو اور ہذیان کے ساتھ یا تکرار وغیرہ۔ پ

مصنعت خطہ خارجیا سے تعرض نہیں کیا اس لیے کہ ایسی باتیں نہیں کرتا والا وہ شخص جس کا علم میں قدم راسخ نہیں ہے۔ اور نہ وہ قوانین مخاطبت سے واقف ہے خصوصاً جس خطاب کا تعلق قیاسات سے ہے اور جس کی طبیعت میں میلان ایذا دینے کا ہے یا جس پر حب ریاست غالب ہے۔ اور غلبہ اور تسلط چاہتا ہے۔ لیکن میری

رائے میں اس کا فروگزاشت کرنا مناسب نہ معلوم ہوا۔ اس لئے کہ ہمارے زمانے میں ایسی باتوں کا استعمال زیادہ ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ بسبب اس کے کہ ان کو معرفت قوانین کی نہیں ہے اور غلبہ کو دوست رکھتے ہیں اور سچ بات کا اقرار کرنا نہیں چاہتے وہ ان خارجیات کی طرف پلٹ پڑتے ہیں ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خصم کو ایذا پہنچے اور اس پر تسلط حاصل ہو۔ اور عوام الناس کو اس دھوکے میں ڈالیں کہ انھوں نے طرف ثانی کو مغلوب کر لیا۔ اور خاموش کر دیا۔ پوشیدہ تر ہے اس قول سے کہ فلاں شے جو ہر ہے) ۶

یا مثل نتیجہ کے ہونا خود خفایں (مثلاً عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔ پس عالم حادث ہے۔ یہاں نتیجہ اور کبریٰ لہو و اخفایں برابر ہیں) ایسے مقدمہ سے نتیجہ کا بیان اس سے بڑھ کے نہیں کہ نتیجہ ہی سے بیان ہو۔ یا مقدمہ جھوٹا ہو اور اس میں اشتباہ لفظ کی وجہ سے غلط واقع ہوئی ہو۔ (اشتباہ لفظ) یا اداۃ میں ہو۔ ۶

(جیسے ہر شے جو حکیم جانتا ہے وہ ہے جو جانتا ہے۔ اگر اس فقرہ میں ضمیر وہ شے کی طرف پھیریں تو مطلب درست ہے۔ اور اگر حکیم کی طرف پھیریں تو غلط ہے) یا اسم میں اشتباہ ہو (جیسے کسی تصویر کو کہیں کہ یہ شلا گھوڑا ہے اور گھوڑا

حیوان ہے۔ پس یہ حیوان ہے) ۶

یا ترکیب میں اشتباہ ہو (جیسے کہیں یہ غلام حسن ہے اور غلام کی مہم کو اضافت نہ دیں معلوم نہیں ہو سکتا کہ غلام خود حسن ہے۔ یا حسن کا غلام ہے) ۶

یا اسی تصریف سے جس سے احتمال اور بھی پیدا ہوتے ہیں (مثلاً لفظ مختار جو فاعل اور مفعول دونوں معنوں کے لئے آسکتا ہے باعتبار اختلاف تصریف کے) ۶

اور کبھی غلط واقع ہوتا ہے۔ سلب کے پہلے یا سچے لگانے سے یا کئی سلب لگانے سے۔ اور اسی طرح جہات سے بھی۔ جیسے گمان کیا جائے اس قول سے نہیں ہے ضرورۃً اور ضرورۃً نہیں ہے۔ ان دونوں کے معنے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ پہلا

۵۔ واضح ہو کہ اضافت دینے پر بھی اشتباہ رہے گا۔ کیونکہ غلام حسن کے دو معنے ہیں۔ ایک باضافت توصیفی یعنی غلام نیک یا خوب و یا باضافت تملیک یعنی غلام کسی شخص کا جس کا نام حسن ہے۔ ۱۲۔

ممکن پر صادق ہے۔ نہ دوسرا پہلے کی مثال۔ نہیں ہے ضرورتاً ہر انسان کاتب (یعنے کاتب ہونا ضروری نہیں ہے) دوسرے کی مثال ضرورتاً انسان کاتب نہیں ہے۔ (یعنے کاتب ہونا ممکن نہیں ہے) اور ہمارا یہ قول نہیں لازم ہے کہ ہو۔ (یہ ممکن عام و خاص ہے) مثل ہمارے اس قول کے نہیں ہے کہ لازم ہے کہ نہ ہو (یہ متنع ہے) یا یہ قول وہ جو ممکن نہیں ہے۔ (یعنے امکان خاص سے) اور کبھی اس سے مراد ضروری الوجود اور ضروری العدم ہوتی ہے (کیونکہ یہ قول واجب اور متنع دونوں پر صادق ہے) بخلاف اس قول کے وہ ممکن نہیں ہے کہ نہ ہو۔ (یعنے امکان خاص سے) کیونکہ وہ بعینہ ممکن الکوّن ہے۔ الایہ کہ مراد لیس امکان سے جو متنع نہیں ہے اور وہ عام ہے۔ کیونکہ اس میں متقلب نہیں ہوتا موجبہ سالیہ میں اور سالیہ موجبہ میں۔ اور جب تم نے کر دیا سلب کو اجزاء (موضوع یا محمول) اور زائد کا استعمال نہ کیا (یعنے ایک سلب سے زائد نہ استعمال کیا۔ اور رجوع کیا لفظ ایجابی کی طرف اپنی طاقت بھرتا کہ سلبوں کی کثرت نہ ہو جائے اور نہ ترکیب لفظیہ کی تو اس غلطی سے محفوظ رہے۔ اور سلب بہت ہی مغالطہ دیتے ہیں۔ کبھی غلطی سور سے واقع ہوتی ہے جیسے لیا جائے بعض سور کے لئے (مثلاً یہ کہنا کہ بعض حبشی سیاہ ہیں یعنے بعض افراد حبشی کے) مقام پر اس بعض کے جو جز حقیقی ہوئے بعض حبشی سیاہ نہیں ہے۔ یعنے حبشی کا بعض جزو مثلاً دانت یا جیسے لیا جائے کل واحد اور جمیع ایک دوسرے کی جگہ (یعنے کلی فردی اور کلی مجموعی میں امتیاز نہ کریں جیسے کل انسان ایک روٹی پر بسر کر سکتے ہیں) کبھی واقع ہوتا ہے غلط ایہام عکس سے مثلاً جو یہ حکم لگائے کہ ہر رنگ سیاہ ہے اس بنا پر کہ ہر سیاہ رنگ ہے یا منفصل کی ترکیب سے مثلاً زید طبیب ہے اور جید ہے (جید یعنے صاحب نفس ذکی اور اخلاق فاضل۔ پھر اس کو یوں لیں زید طبیب جید ہے (یعنے طب میں جید ہے) یا تفصیل کریں مرکب کی مثلاً پانچ زوج ہے اور فرد ہے (یعنے ایک فرد اور

۱۱۔ اگر لفظ بعض کو اردو میں کچھ سے ترجمہ کر کے کہیں کچھ حبشی سے سیاہ نہیں ہے۔ ۱۲۔

۱۲۔ زید طبیب ہے اور اچھا ہے یہاں اچھا ہے کے دو معنے ہو سکتے ہیں یعنے طبیب عاذق ہے۔ یا طبیب بھلا آدمی ہے۔ ۱۲۔

ایک زوج سے بنا ہوا ہے۔ نہ کہ پانچ زوج بھی ہے اور فرد بھی) اور ہم کہیں کہ پانچ زوج ہے اور پانچ فرد ہے۔ پو

یاب سبب اس گمان کے کہ کسی شے کو متلازموں سے ایک کو بعینہ دوسرا قرار دیں یا ایک علت ہے دوسرے کی۔ اور یہ نہیں جانتے کہ اکثر متلازم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن میں سوا ایک دوسرے کے ساتھ ہونے کو اور کوئی بات نہیں ہوتی مثلاً استعداد ضحک اور کتابت کی انسان میں (یہ دونوں انسان میں پائے جاتے ہیں مگر کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہے) اور یہ منالط اکثر اُن لوگوں کو ہوتا ہے جو علم میں راسخ (مضبوط) نہیں ہیں پس ایسے لوگ اُس چیز کو جو کسی چیز کے ساتھ ہوتی ہے بجائے اُس چیز کے لے لیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ چیز ہو۔ یعنی بجائے علت کے۔ اور اس پر اکثر دور کی بنا ہوتی ہے۔ جو کہ فاسد ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے اگر نہیں ممکن ہے کہ ابوت (باپ ہونا) بغیر بنوت (بیٹے ہونے) کے پائی جائے۔ اور نہ بنوت بغیر ابوت کے۔ پس ہر ایک اُن میں سے دوسرے پر موقوف ہے۔ لہذا دور ہے اور دور فاسد ہے۔ کیونکہ وہ دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ اور توقف متعین نہیں ہوتا مگر اس طرح کہ ہر ایک اُن دونوں سے دوسرے کی وجہ سے ہو پس لازم آئے اُس سے تقدم ہر ایک کا اُن میں سے اپنی ذات پر اور اُس چیز پر جو اُس سے متقدم ہے۔ پو

(ابوت اور بنوت میں معیت کا توقف ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ کوئی ایک اُن میں سے بغیر دوسرے کے پایا جائے۔ اور وہ جائز ہے اور ہوتا رہتا ہے۔ اور اُس سے کوئی محال نہیں لازم آتا۔ اُن میں توقف تقدم کا نہیں ہے کہ ہر ایک موجود ہو دوسرے کی وجہ سے۔ کیونکہ یہ محال ہے۔ جیسے مصنف نے بیان کیا ہے)

بعض اہل علم نے یہ گمان کیا ہے کہ یہ متصور نہیں ہو سکتا کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ہر ایک اُن میں سے دوسرے کے ساتھ ہو۔ ضرورتاً۔ اُس کا نقص متضاقتین سے ہوتا ہے۔ جیسے خادام اور مخدوم۔ اس لئے کہ نہیں متصور ہو سکتا کسی ایک کا وجود اُن میں سے بغیر دوسرے کے ضرورتاً۔ اور محبت اُس کی یہ ہے کہ ہر ایک اُن میں سے

اگر مستثنیٰ ہے دوسرے سے تو ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ہی موجود ہو سکے۔ بغیر دوسرے کے۔ اور اگر ہر ایک کو دوسرے کے وجود میں دخل ہو پس ہر ایک اُن میں سے موقوف ہے دوسری پر۔ اور اگر اُن میں سے ایک کو دخل ہو دوسرے کے وجود میں تو اُس کو تقدم ہے پھر معیت نہ رہے گی۔ اور یہ (نفی معیت) اگر منع کیا جائے تو قدرت نہ ہو گی اُس پر دلیل قائم کرنے کی پھر یہ بعینہ متوجہ ہے متضائفین کے وجود یعنی میں بھی۔ اور وجوب تعقل میں بھی کہ ساتھ ہی ہو سکتا ہے۔ اور اکثر اس قول کے کہنے والے متضائفین کو قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیتے ہیں۔ جو

منجملہ مفالطات یہ ہے کہ ثابت کیا جائے کوئی قاعدہ حجت سے اور مستثنیٰ کی جائے اُس سے کوئی شے۔ (اس کی مثال شارح نے اسی قاعدہ سے دی ہے جس کا اوپر مذکور ہوا۔ کہ متصور نہیں ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ہر ایک اُن میں سے دوسرے کے ساتھ ہر ضرورتاً متضائفین کے نسبت حجت کی طرف مستثنیٰ کے یا غیر مستثنیٰ کے جو کچھ اس قاعدہ کے تحت میں ہو یکساں ہے۔ پھر مستثنیٰ کو کس دلیل سے علمی دیا۔ اور اس کو (یعنی کسی شے کے قاعدہ سے استثناء کرنا بغیر دلیل) اُن علمی مباحث کے بیان سے ہماری غرض یہی تھی اور راہنمائی مقصود تھی نہ قبح (اور بعض نسخوں میں ہے اور راہنمائی واسطے قبح کرنے کے) تاکہ دونوں مفالطے ایک ساتھ معلوم ہو جائیں۔

مفالطہ انداز
الشی کا نا
الشی

اور مطلع ہو جائے بحث کرنے والا اس بات پر کہ جائز ہے کہ دو چیزوں سے ایک کو مدخل ہو۔ دوسری میں اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ الا معیت کے ساتھ (یعنی دونوں چیزیں ایک ساتھ ہوں) اور یہ ہر ایسی چیز کی شرط نہیں ہے جس کو مدخل ہو (دوسری چیز کے تحقیق میں۔ جیسے دو اینٹوں سے ہر ایک کو دوسرے کے قیام میں دخل ہے۔ اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ نہیں ہے شرط پر مدخل (یعنی ہر ذی مدخل کی شے کے تحقق میں) کی تقدم اور علیت مطلقہ (یعنی ہر شے جس کو دوسری میں مدخل ہو ضرور نہیں ہے کہ اُس سے مقدم ہو۔ اور وہ علت مطلق ہو۔ اور نہ وجوب صحبت کی شرط ہے۔ مدخل یعنی علیت میں۔ یعنی ضرور نہیں کہ جو دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوں اُن کو ایک دوسرے کے وجود میں دخل ہو جیسے ہنسنے کی قابلیت اور لکھنے کی قابلیت

۱۱۔ لفظ منع اصطلاح علم مناظرہ کی ہے اُس مراد ہے خصم کے کسی مقدمہ کو کہنا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے۔ ۱۲۔

دونوں انسان میں ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ لیکن ایک کو دوسرے میں دخل نہیں ہے۔ معلوم ہو کہ یہ مغالطہ (یعنے اخذ مائع الشے مکان مابہ الشے ہے۔ یعنی جو شے کسی شے کے ساتھ ہو اُس کو یہ سمجھ لینا کہ اُس کی وجہ سے دوسری شے ہے) سود اعتبار محل کے باب سے ہے۔ نہ فرق کرنا ایسی چیزوں میں جن میں محض مصاحبت کی ملازمت ہے اُن چیزوں سے جن میں علت و معلول کی ملازمت ہے۔ یا یہ مغالطہ اس باب سے ہے (اخذ مابا العرض مکان مابالذات) یعنی جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ مان لینا۔ اس صورت میں جو شے سے مشابہ ہے اُس کو اُس شے کے بدلے لے لیا ہے اور جس سے غلط واقع ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ دونوں جانب کسی امر کے کسی شے میں بطور معنی عام کے لے لئے جائیں۔ مثلاً علت جمع بصر کی سیاہ میں عموماً مثل رنگ کے لے لینا۔ تاکہ ثابت ہو یہی امر اُس کے شریک میں جو معنی عام سے شریک ہے مثلاً سفیدی میں۔ جیسے کوئی کہے کہ سیاہ جمع کرتا ہے (سمیٹنا) نگاہ کو کیونکہ سیاہ رنگ ہے۔ پس یہ حکم سفید پر بھی جاری کیا جائے کہ وہ بھی رنگ ہے۔ جو اور یہ اس باب سے ہے کہ جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا۔ مثلاً کسی نے دیکھا کہ حرکت دو زمانوں میں باقی نہیں رہتی پس اُس نے یہی قیاس عرضیت پر بھی کیا۔ (یعنے حرکت ایک عرض ہے اور وہ دو وقتوں میں باقی نہیں رہتا پس عموماً عرض دو وقتوں میں باقی نہ رہے گا۔ اور عرضیت سے حکم کو جاری کیا۔ سفیدی وغیرہ پر کہ وہ اعراض ہیں۔ پس اُس نے یہ غلطی کی کہ عام کو خاص کی جگہ لے لیا۔ اور یہ حکم لگایا کہ ہر عرض دو وقتوں میں باقی نہیں رہتا۔ اور یہ مغالطہ اکثر واقع ہوا کرتا ہے۔ جو

کبھی مغالطہ اس سے ہوتا ہے کہ جو شے بالفعل ہو اُس کو بالقوہ کی جگہ لے لینا۔ مثلاً ہیولی بالقوہ موجود ہے۔ لہذا بالفعل معدوم ہے اور جو نسبت اُس کو

مغالطہ اخذ
مابا العرض مکان
مابالذات۔

اخذ بالفعل
مکان بالقوہ

۱۵۔ یعنی وہ شے کی علت ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ جمع بصر سے مراد ہے نگاہ کا سمیٹنا۔ اور فرق بصر نگاہ کا پھیلنا۔ سیاہی جامع

بصر ہے۔ اور سفیدی مفروق بصر ہے۔ ۱۳۔

صور و اعراض سے ہے وہ بھی معدوم ہے۔ (حاصل کلام یہ ہے کہ ہیولے کو بالفعل موجود کہنا جائز نہیں ہے)۔

(یہ بنا بر مذہب اشراق کے ہے۔ لیکن اتباع معلم اول اُس کے خلاف ہیں۔ اُن کے نزدیک ہیولے کے بالقوہ موجود ہونے میں کوئی مغالطہ اخذ مبالغہ مکان مبالغہ بالقوہ یا اخذ مبالغہ بالعرض مکان مبالغہ بالذات نہیں ہے۔ اور اُس کی تحقیق غوامض فلسفہ سے ہے)۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال ہیولے کی مشہور ہے۔ اُس مغالطہ کے لئے لیکن دراصل مغالطہ یہ ہے کہ جو محمول ہے ایک شے پر بطور محل عرضی کے اُس کو مابیت کی جگہ لے لیا ہے۔ لہذا یہ مغالطہ من باب اخذ مبالغہ بالعرض مکان مبالغہ بالذات (یعنی جو شے بالعرض ہو اُس کو بالذات کی جگہ لے لینا) ہے۔ اور مصنف نے اسی لئے یہ مثال دی ہے کہ اس میں دونوں لفظین قوت اور فعل واقع ہوئی ہیں۔

اخذ مبالغہ بالقوہ مکان مبالغہ بالفعل مغالطہ سابق کا عکس یعنی بالقوہ کو جگہ پر بالفعل کے لئے لینا۔ اس کی مشہور مثال قول اُن لوگوں کا جو جزو لای تجزئے کو مانتے ہیں (یعنی متکلمین) وہ قول یہ ہے کہ اگر جسم قابل قسمت ہوتا لے غیر النہایتہ تو جسم کی دو سطحوں کے درمیان اجزاء غیر متناسبتہ موجود ہوتے۔ حالانکہ وہ اجزاء دونوں طرف سطحوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ اس میں غلطی یہ ہے کہ جسم قابل قسمت ہے غیر نہایت تک بالقوہ اور معتبر من لے اجزاء غیر متناسبتہ بالفعل مان کے اپنی دلیل قائم کی ہے۔ لہذا کوئی محال نہیں لازم آتا۔

واخذ بالقوہ مکان بالفعل

یہ مثال درحقیقت باب سور اعتبار الحکل یعنی محل کے اعتبار میں غلطی یعنی نسبت حکمیہ میں قوت اور فعل درحقیقت معتبر ہے۔ اُس کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں جو شے بالقوہ ہے اس کو بالفعل کی جگہ لے لیا ہے۔

اور بالعرض اور بالذات سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ لے لینے سے مغالطہ ہوتا ہے۔ جو دونوں مغالطے باب سور اعتبار الحکل سے ہیں۔ جیسے کہا جائے اُس شخص کو جو کشتی میں بیٹھا ہو کہ وہ متحرک ہے۔ اور ہر متحرک ایک جگہ ثابت نہیں رہتا اس سے محال

مغالطہ اخذ مبالغہ بالعرض مکان مبالغہ بالذات

۵۔ یہاں حرکت عرضی کو حرکت ذاتی کی جگہ لے لیا ہے۔ جو شخص کشتی میں بیٹھا ہے وہ بذات خود ساکن

نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ ایک جگہ ثابت نہیں ہے۔ حالانکہ ثابت ہے بدائتہ یہ مثال مشہور ہے حکماء سے اس مغالطہ کی مثال میں یعنی بالعرض کو بالذات کی جگہ لینے کے مغالطہ میں۔ لیکن وہ اس باب سے نہیں ہے۔ بلکہ اُن کو شبہ ہوا۔ اس لئے کہ اس میں دونوں لفظیں بالعرض اور بالذات آگئی تھیں غلطی کی وجہ کے بیان کرنے میں دونوں مقدمے اگر اس طرح کہے جائیں کہ کشتی میں بیٹھنے والا متحرک بالعرض ہے۔ اور ہر متحرک بالذات نہیں ثابت رہتا اپنی جگہ۔ اس صورت میں حد واسطہ مکرر نہیں ہے۔ اور اگر اُس کو متحرک بنائیں تو بعض مقدمے یا سب کے سب جھوٹے ہو جائیں گے اس وجہ سے یہ غلط من باب سو تالیف ہے۔ پڑ

مثال اعتبار
عقل کو اعیان
پر جاری کرنا۔

یا مان لینا اعتبار ذہنی اور محمولات عقلی کو امور عینی۔ مثلاً کوئی سُن لے کہ انسان کلی ہے تو یہ گمان کر لے کہ اس کا کلی ہونا ایسا امر ہے کہ اُس پر وہ اوصاف جاری ہو سکتے ہیں جو اعیان پر جاری ہوتے ہیں۔ پڑ
جیسے جسم اور جسم نامی ہونا وغیرہ۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کا کلی ہونا ایسا امر ہے جس پر وہ اوصاف جاری ہو سکتے ہیں۔ جو ذہنوں میں ہیں۔ لہذا محمول عقلی ذہنی ہے نہ عینی خارجی۔ پڑ

اور مثال اعتبار ذہنی کو عینی مان لینے کی یہ ہے کہ اگر یہ شے متنع ہے تو اس کا امتناع خارج میں حاصل ہوگا۔ پس متنع موجود ہوگا۔ حقیقت غلطی اس میں یہ ہے کہ امتناع ایک اعتبار ذہنی ہے۔ اور کوئی شے اس اعتبار سے ذہن میں متصف ہو تو اُس سے یہ لازم نہیں کہ خارج میں بھی وہ شے اُس اعتبار سے متصف ہو۔ اور یہ مغالطہ سو اعتبار محل کے باب سے ہے۔ اور اس کی مثال یہ بھی دی گئی ہے کہ اگر عدم مقصور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ لیکن کشتی کے ساتھ متحرک ہے۔ ایسی حرکت کو عرضی کہتے ہیں۔ اگر کشتی پر ٹہل رہا ہو تو بالذات اور بالعرض دونوں طرح متحرک ہے۔ ۱۲

۱۵۔ حنف۔ یعنی مذاخلف ہر دلیل خلف کے ختم ہونے پر یہ علامت لکھی جاتی ہے۔ اُس کے یہ معنی ہیں کہ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کبھی کبھی اس کے معنی استعمال یا التزام محال کے بھی ہوتے ہیں۔ یعنی اولیات یا مسلمات کے خلاف ہے۔ لیکن اصلاً اس کا استعمال دلیل خلف میں ہوا کرتا ہے۔ ۱۲

تو چاہیے کہ متمیز بھی (یعنی اور چیزوں سے الگ اس کی شناخت ہو سکے) ہو۔ اور اگر متمیز ہے تو خارج میں بھی موجود ہے۔ اور یہ مغالطہ سوء تالیف کے باب سے ہے۔ کیونکہ یہ امور اسی صورت میں سچ ہو سکتے ہیں۔ اگر متمیز سے جو مقدمہ صغریٰ کا تالی ہے مراد ذہنی ہو اور جو متمیز مقدمہ کبریٰ کا مقدمہ واقع ہوا ہے وہ خارجی ہو اس صورت میں لازم آئیگی عدم تکرار اوسط نہیں تو ایک مقدمہ جھوٹا ہو جائیگا۔ اگر متمیز کے ایک ہی معنی دونوں مقدموں میں لیئے جائیں۔ پھر

مغالطہ اخذ
مثال الی
مکان۔

کسی شے کی مثال کو اس شے کی جگہ لے لینے سے مغالطہ واقع ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص آگ کی صورت ذہنی پر جو آگ کی ایک مثال ہے اس پر حکم کرے۔ کہ وہ جلانے والی ہے۔ کیونکہ خارج میں جو آگ ہے وہ جلانے والی ہے اور اس حجت سے استدلال کرے وجود ذہنی کے باطل ہونے پر۔ اور یہ حجت باطل ہے کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ شے کی مثال پر اس کا حکم لگایا جائے۔ اور یہ مغالطہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات (یعنی جو شے بالعرض ہو اس کو بالذات کی جگہ لینے کے باب سے ہے۔ پھر

مغالطہ اخذ
العلتہ مکان
العلتہ۔

جزو علت کو علت کی جگہ لینے سے مغالطہ ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ علت سے اور دیکھنے کی حیات ہے۔ نہ اور کوئی شے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ حیات مع آلات بدن جو جس کام کے لئے مخصوص ہے وہ علت ہے (نہ صرف حیات) یہ جزو علت پر علت کا حکم کرنا ہے۔ لیکن جزو علت کو جزو حکم کی علت ٹھیرانا اس کی مثال یہ ہے کہ جب ایک ذہنی شے کو ایک ہزار آدمی کچھ دور تک لیجاتے ہیں تو ایک آدمی اس شے کو اس مسافت کے ہزار دیں حصہ تک لیجا سکے گا۔ یعنی اس نسبت سے جو ایک کو ہزار سے ہے۔ لیکن یہ لازم نہیں ہے بلکہ کبھی ایک شخص اس کو حرکت بھی ندے سکیگا۔ اور یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار حل بھی ہے۔ پھر

جزو علت کو
جزو حکم ماننا۔

جو چیز کہ علت کذب نہیں ہے خلعت میں اس کو علت ماننا۔ مثلاً دلیل تمانع میں یہ کہنا کہ اگر دو خدا ہوتے اور ان میں سے ایک چاہتا کہ زید حرکت کرے۔ دوسرا چاہتا زید کہ ساکن رہے۔ یہ تین امروں سے خالی نہیں ہے۔ ایک یہ کہ دونوں میں

مغالطہ اخذ
مالیس لعلتہ
علتہ رجو علت
نہیں ہے اس
کو علت ماننا۔

سے ایک امر بھی حاصل نہ ہو (نہ زید حرکت کرے نہ ساکن رہے) دوسرے یہ کہ ایک امر حاصل ہو (یعنی زید حرکت کرے) اور دوسرا نہ حاصل ہو (یعنی زید ساکن نہ رہے) تیسرے یاد و نونوں امر حاصل ہوں۔ (یہ کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے) اور یہ سب (تینوں) امر باطل ہیں۔ کیونکہ اول سے لازم آتا ہے۔ خالی ہونا زید کا حرکت و سکون سے اور بھی عاجز رہنا د و نونوں خداؤں کا اور دوسرے سے لازم آتا ہے ایک خدا کا عاجز رہنا اور تیسرے امر سے اجتماع ضدین۔ (یعنی حرکت و سکون کا ایک ہی شے زید میں جمع ہونا) پس ثابت ہوا کہ خدا ایک ہی ہے۔ اس میں غلطی یہ ہے کہ محال اس لئے لازم آیا د و خدا فرض کیے ہیں اس طرح کہ دونوں کے ارادے میں اختلاف ہو (یعنی ایک حرکت چاہے اور دوسرا سکون) اور اس صفت کے ساتھ د و خداؤں کے فرض سے جو محال لازم آتا ہے اس سے مطلقاً د و خداؤں کا ہونا محال نہیں ہوتا جو کہ مطلوب ہے۔ اور یہ مفالطہ وضع مالیس بعلة علّیہ (جو چیز علت نہیں ہے اُس کو علت کھڑا کرنے) کے باب سے ہے۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

مصنف کے نزدیک دلیل خلف سے مختص ہے۔ جیسا کہ مصنف نے تلویحات میں کہا ہے کہ وضع مالیس بعلة علّیہ مخصوص ہے خلف سے اور وہ دلیل یہ ہے کہ دعویٰ کیا جائے کہ محال لازم آیا نقیض مطلوب کے فرض کرنے سے اور محال لازم آتا ہو غیر نقیض مطلوب سے لیکن طالب علم کو اس مفالطہ کی تعریف سے جو کہ مصطلح ہے معلوم ہو گا کہ مفالطہ دلیل خلف سے مختص نہیں ہے۔

مفالطہ ہوتا ہے جاری کرنے سے طریق اولویت کے اختلاف نوع کی صورت میں جیسے کہیں کہ تنفس کے وجوب میں انسان اولیٰ نہیں ہے مچھلی ہے۔ یہ سب سے صحیح نسخہ ہے۔ بعض نسخوں میں بجائے سمک کے نخل (شہد کی مکھی) ہے اور بعض میں خنیل (یعنی کھجور کا درخت ہے اور یہ کھجور غلط ہے۔ کیونکہ مصنف اس کے بعد

اجزاء و طریق
الادب و تہذیب
اختلاف النوع۔
طریق اولویت
کو اختلاف
نوع میں جاری
کرنا۔

۵۔ واضح ہو کہ حکماء نے لکھا ہے کہ کھجور کا درخت بعض صفات میں حیوان کے مشابہ ہے۔ مثلاً از دواج یا جب اس کا سر کاٹ ڈالا جائے تو پھر سر سبز نہیں ہوتا۔ دہری مصنف کتاب الحيوان نے بعض عجیب و غریب خواص لکھے ہیں۔ ۱۲۔

کہتے ہیں۔ ان دونوں کے اشتراک کے بعد حیوانیت میں خدا یا شاید یہ کہہ سکیں کہ اشتراک حیوانیت سے اشتراک خواص حیوانیت مراد ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے کہ اکثر خواص حیوانیہ میں یہ درخت حیوان کے ساتھ شریک ہے۔ اس کا بیان آگے شرح کے ساتھ آئے گا۔ انشاء اللہ العزیز۔ پو

اور یہ بات اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جب کہ دونوں ایک ہی نوع سے ہوں۔ یا ایک ہی امر دونوں میں حکم کا مقتضی ہو۔ اور اہمیت میں اتفاق ہو۔ مثلاً کہیں کہ تخمینہ (کسی مکان خاص میں موجود ہونا) میں انسان گھوڑے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقتضی تخمینہ جسمیت ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ یا جیسے کہا جائے کہ قائم ہونا عرض کا عرض کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قیام ایک کا دوسرے کے ساتھ اولیٰ نہیں ہے۔ عکس سے (یعنی جس طرح ایک عرض دوسرے کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے اسی طرح دوسرا بھی پہلے کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے) یہ بھی اسی صورت میں صحیح ہے جسکے نوع ایک ہی ہو۔ ورنہ مست چنانچہ قائم ہے سطح کے ساتھ یا سرعت حرکت کے ساتھ اگرچہ دونوں عرض ہیں۔ پو

مغالطہ ہوتا ہے اس طریق کے جاری کرنے سے عالم اتفاقات میں عالم اتفاقات عالم غائر ہے کیونکہ وہ معادل ہے حرکات سماویہ اور تغیرات فلکیہ کا۔ جیسے کہا جائے کہ زید طولیٰ (لمبائی) کے لئے عمروں سے اولیٰ نہیں ہے۔ جب کہ دونوں انسانیت میں مشترک ہیں۔ پس مناسب نہیں کہ ایک مخصوص ہو اس صفت کے ساتھ دونوں سے۔ اور کہنے والا نہیں جانتا کہ یہاں اکثر اسباب ہم سے پوشیدہ ہیں مثل ہیئات سماویہ اور اتفاقات ارضیہ کے۔ اور ان اسباب سماوی اور ارضی کی وجہ سے امور واجب اور ممتنع ہوتے ہیں۔ اور اس کو ہم برہان سے ثابت کریں گے۔ اور ایک ہی نوع میں تفاوت ہوتا ہے کمال اور نقصان میں مثلاً انسان میں نہیں جاری ہوتا یہ طریق اولویت۔ کیونکہ بعض اشخاص کہیں اولیٰ ہوتے ہیں اپنے نفسی کمال کی وجہ سے کسی امر کے لئے۔

۱۰۔ خدا یا اللہم کا ترجمہ ایسے موقع پر جب بات شکل یا ناقابل فہم ہوتی ہے۔ تو اس لفظ سے

ابتداء کلام کرتے ہیں۔ یہ طریقہ مصنفین اور شارحین میں جاری ہے۔ ۱۲۔

۱۱۔ یعنی جتنا قد زید کا ہو اتنا ہی قد عمر کا ہو۔ ۹۷۔

مغالطہ فرض
کرنا متنع کہ
موجود ہے۔

لیکن کیفیت اس کمال کی غنقریب آئیگی۔ اور جس چیز سے غلطی ہوتی ہے متنع کے
موجود فرض کر لینے سے تاکہ بنا کیا جائے اُس پر ثبوت کسی شے کا اس کے
امتناع کی جہت سے۔ بخ

جیسے کوئی دعوے کرے کہ شریک الہ ممکن ہے۔ کیونکہ اگر ہم اُس کہ وجود
کو فرض کریں تو وہ غیر متنع ہے۔ اور ہر غیر متنع ممکن ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اگر ہم فرض
کریں اُس کا وجود تو وہ ممکن ہے۔ لیکن ہم نے فرض کیا ہے وجود اُس کا پس شریک
الہ ممکن ہے۔ اور غلطی اس میں یہ ہے کہ قیاس برہانی میں فرض اسی حالت میں صحیح
جب کہ مفروضہ فی نفسه ممکن ہو۔ اور قیاس جہلی ہو تو ضرور ہے کہ محکم کے نزدیک ممکن ہو متنع
ہو۔ نہ اس جہت سے کہ کلام کی بنا اُس کے امکان پر کی جائے۔ کیونکہ جب یہ صورت
ہو تو جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ شے کے وجود کا فرض کرنا اس کی فرع ہے کہ وہ

ممکن ہو۔ جو کہ یہاں مطلوب ہے۔ پس امر مفروض متنع سے مطلوب ہے۔ اگر متنع
ہو مطلوب مطلوب پر لازم آتا ہے۔ دور۔ اور اس کا حل حقیقی یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ
اگر تمھاری داد غیر متنع ہے۔ وہ ہے جو نہ تالی میں تالی واقع ہوا ہے کہ وہ ایسا ہے
نقص الامر میں تو شرطیہ ممنوع ہے۔ اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ وہ غیر متنع ہے اس
فرض سے تو شرطیہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ واجب کی جائے رعایت اس قید کی تالی میں توثیق
یہ ہوگا کہ شریک الہ ممکن ہے اس فرض سے اور یہ مطلوب نہیں ہے۔ بلکہ مطلوب
یہ ہے کہ فی نفسه ممکن ہو۔ کبھی مغالطہ اس لیے ہوتا ہے کہ حیثیات کی پروانہ کی جائے
جیسے کوئی کہے ہر سفید کے مفہوم میں سفیدی داخل ہے۔ اور زید سفید ہے تاکہ حکم ہو سکے
زید میں سفیدی داخل ہے۔ یعنی اُس کی حقیقت میں کیونکہ سفیدی داخل ہے۔ سفید
میں اس حیثیت سے کہ وہ سفید ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے یا حیوان ہے
یا اور کچھ ان دونوں کے سوا پس اُس کو سفید کے تحت میں لانا ممکن نہیں ہے۔ بخ

مغالطہ عدم
اعتبار بالحيثيات
حيثيات کو برقا
نہ کرنا۔

اور یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار حل ہے اور یہ ظاہر ہے۔ دوسری مثال یہ ہے
کہ اگر کوئی سنے کہ کلیات موجود ہیں اذہان میں اور نہ معدوم ہیں اعیان (وجود خارجی)
میں۔ لہذا نہ کلیات موجود ہیں اعیان میں اور نہ معدوم ہیں اذہان میں اس لیے مطلقاً
حکم کرے کہ کلیات نہ موجود ہیں نہ معدوم۔ بخ

فائدہ تغیر
مصطلح -

اور جس سے غلط واقع ہوتا ہے وہ تغیر اصطلاح کا ہے موضوع نقض میں اپنے محل سے یعنی نسخوں میں ہے ایسے محل سے جس پر اُس کا اطلاق ہے (یعنی اس اصطلاح کا) نہ ہر شے میں۔ بلکہ اس میں جس پر نقض واقع ہوا ہے نقض کے دفع کرنے کے لئے۔ کچھ کیونکہ انضباط محل اور محل کا نہیں ہو سکتا۔ مگر اُس اصطلاح کے معنی پر جو اس صورت میں مقرر کیے ہوئے ہیں۔ پس جب کبھی ایک محل کے لئے لیں اور کبھی دوسرے محل کے لئے تو ضرور غلطی ہوگی۔ جیسے بعض جزو لا تجزئ کے ثابت کرنے والے کہتے ہیں جب ان پر یہ ایراد کیا جاتا ہے کہ جو جزو وسط ترتیب میں واقع ہوگا وہ طرفین کے دونوں جزوؤں کو ایک دوسرے کے چھونے میں حاجب ہوگا۔ یعنی چھونے نہ دے گا۔ پس جو حصہ اُس کا ایک طرف ہے وہ جدا ہے۔ اس حصہ سے جو دوسری طرف ہے تو تقسیم ہو جائے گا۔ جزو (ثابت جزو کہے) ہم نہیں تسلیم کرتے کہ جزو تقسیم ہو گیا۔ بلکہ وہ جو ایک جزو کے دوسرے جزو کے ساتھ ملنے سے بنا ہے (یعنی جسم) اس کی تقسیم ہوئی کیونکہ مراد لیتے ہیں جسم سے وہ جو ایک جزو کے اپنے سوا دوسرے کے ساتھ ملنے سے بنا ہے۔ یہاں ثابت جزو نے بدل دیئے معنی جسم کے جس پر پہلے اصطلاح قائم ہوئی تھی۔ تاکہ نقض دفع ہو جائے۔ اور اس سے کوئی فائدہ نہ ہوا کیونکہ دفع نہیں ہوتا۔ اشکال اس سے کہ وہ جزو کا نام جسم رکھ دے۔ توجیہ ایراد یہ ہے کہ یہ غیر تجربی جس کو تم تالیف کے سبب سے جسم کہتے ہو اس کے ہر ایک کا دوسرے کی طرف (کنارا) ہے خواہ تم اُس کا جسم نام رکھو خواہ جزو کہو۔ ہماری نزاع اُس کی ذات میں ہے نہ اُس کے نام میں۔ یا قول بعض کا جن کا یہ طریقہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کثیر ہیں۔ اور قدیم ہیں جب اس صاحب مذہب پر یہ ایراد کیا گیا کہ اگر صفات کثیرہ ممکن ہیں تو لازم آئے گا ان کا حدوث۔ اور اگر صفات واجب ہیں تو لازم آئے گا واجب کا کثیر ہونا۔ کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے لازم ہونا واجب کی کثرت کا کیونکہ صفات غیر ذات

۱۵ اب ج ا ج طرین میں اور ب وسط ترتیب میں واقع ہے۔ ب نہ چھونے دے گا۔
ا کو ج سے۔ پس ب تقسیم ہو گیا دو حصوں میں۔ ایک وہ حصہ جو ا کو چھوتا ہے۔ اور
دوسرا وہ حصہ جو ج کو چھوتا ہے۔ ۱۲

نہیں ہیں کیونکہ ہم غیر سے یہ مراد لیتے ہیں جو اس سے جدا ہو سکیں یا وجوداً علیحدہ ہوں اور صفات باری تعالیٰ ایسے نہیں ہیں۔ پس وہ عین ذات ہیں۔ لہذا کثرت نہ ہوگی اس صاحب مذہب نے بدل دیا اصطلاح غیر کو جو پہلے قرار پائی تھی نقص کے دفع کرنے کے لئے اور اس سے اس کو کوئی نفع نہ ہوا۔ کیونکہ خصم ترک کر دے محکم لفظ غیر کو اور اس کا بولنا حرام سمجھ لیگا۔ اور کہے گا جب کہ صفات عین ذات ہیں اور ذات ایک ہے لہذا کوئی کثرت نہیں ہے۔ بلکہ کوئی صفت بھی نہیں ہے۔ اور اگر عین ذات نہیں ہے تو یہ کثیر جو کہ عین نہیں ہے یا واجب ہے یا ممکن کیونکہ نفی و اثبات سے نکلتا ہو نہیں ہو سکتا۔ اور اشکال بہر تفسیر اسی طرح رہے گا جیسے پہلے تھا۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ اور اسی سے ہے زینے وہ جس سے مغالطہ واقع ہوتا ہے۔ یا اصطلاح کے بدل دینے سے ہے۔ جب کہ نقص وارد ہو کیونکہ اسی کا مرجع دونوں ہو سکتے ہیں۔ پھر کہہ جاتا ہے کہ مائل کا مائل مائل ہوتا ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر ا مائل ہو تب کا جو کہ مائل ہے ج تو ا مائل ہے ج کا۔ پھر

یہ لازم نہیں ہے الا جب کہ مائلت در میان اب کے من جمیع الوجوہ ہو۔ اس صورت میں داخل ہوگی مائلت ب ج کی اس مائلت میں جو ب ا میں ہے اور ا کا مائل ہو جانے کے اس مائلت میں جو کہ در میان ب ج کے ہے۔ خواہ جمیع وجوہ سے ہو خواہ نہ ہو۔ بسبب جزئیت دوسری مائلت کے ضرر نہیں کرتی۔ اور اسی طرح پہلی مائلت کی جزئیت بھی ضرر نہ کرے گی اگر دوسری مائلت کلی ہو۔ جیسا کہ تامل سے واضح ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر دونوں مائلتیں جزئی ہوں تو ضرر ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جہت کا اختلاف ہو جس کو ہم آئندہ بیان کریں گے۔ جب یہ توجیہ کی گئی تو جواب دیا گیا کہ ہماری مراد مائلت سے مائلت من جمیع الوجوہ ہے۔

۱۵۔ مائلت جزئی سے مراد ہے بعض صفات میں مائل ہونا۔ اور بعض میں نہ ہونا۔ ا مائل ب کے صفات درمیان میں اور ب ج کے مائل ہے۔ صفات ط ص میں اس صورت میں ا مائل ج کا نہ ہوا۔ ۱۲

یہاں جس چیز کو پہلے عام کیا تھا اس کو خاص کر دیا یہ سبب وارہ ہونے نقص کے۔ واضح ہو کہ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ مائل کا مائل مائل ہوتا ہے جب اس دعویٰ پر نقص وارد کیا گیا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مائل کا مائل مطلقاً مائل ہوتا ہے تو دعویٰ کرنے والے نے مائلت عامہ کو مائلت من جمیع الوجوہ سے بدل دیا تاکہ نقص دفع ہو جائے۔ پھر

پھر یہ قول علی الاطلاق نہ رہا کہ مائلت من جمیع الوجوہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ قول اس صورت میں بھی لازم ہو گا جب کہ دونوں مائلتیں ایک ہی وجہ سے ہوں اور جبکہ مائلت ایک ہی وجہ سے ہو تو لازم ہے کہ مائل اسی وجہ سے مائل ہو۔ بعینہ لیکن سبب جہت متقدم نہ ہو تو مائلت لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شے کسی اور چیز سے مائلت رکھتی ہو ایک امر میں اور ایک اور شے سے مائلت رکھتی ہو کسی اور امر میں اس نقص کے دائرہ ہونے سے وضوئے کرنے والوں نے بدل ہی اصطلاح اور خاص کر دیا مائل کے مفہوم کو مائلانہ پہلے ہم پر اصطلاح قائم ہو چکی تھی۔ سو

مساوی مساوی کا مساوی ہوتا ہے جب کہ مساوات من جمیع الوجوہ ہو۔ جیسے مائل میں بیان ہو چکا ہے اور اگر جہت مساوات کی مختلف ہو جائے مثلاً ایک جسم دو سرے جسم سے طول میں مساوی ہو اور ایک جسم سے عرض میں مساوی ہو تو مساوات لازم نہ ہوگی۔ پس کسی شے کے مساوی لینا کسی وجہ سے مساوی دوسری شے کے، اگر یہ شے کسی اور شے کے مساوی ہو کسی اور وجہ سے تو پہلی شے اس تیسری کے مساوی نہ ہوگی بلکہ اگر پہلا چاہے کہ جب جہت مساوات کی مختلف ہو گئی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس پر اطلاق مساوات کا صحیح ہے۔ (یعنی اس صورت میں مساوی کہنا ہی درست نہیں۔) کیونکہ مساوات کا اطلاق اسی صورت میں درست ہے جب کہ من جمیع الوجوہ ہو۔ تو اس معترض کو جواب دیا جائے گا منع سے یعنی جائز ہے اطلاق مساوی کا دو چیزوں پر ہو۔ اگرچہ من جمیع الوجوہ مساوی نہ ہوں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دو جسم تسلسلی الطول ہوں فقط

جیو مٹری کا
پہلا علوم
مستفاد

۵۔ مثلاً ایک دائرہ کا رقبہ بعینہ مساوی ایک مربع کے ہے تو کہا جائے گا کہ دائرہ مساوی مربع کے ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں من جمیع الوجوہ مساوات نہیں ہے۔ ۱۲

ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ من باب سوء اعتبار حل ہے۔ جو
مغالطہ ہوتا ہے کہ عدم بالملکہ کو ضد کی جگہ لیں مثلاً سکون (کو حرکت کا ضد
مان لیں) کہ وہ عدم حرکت ہے اس چیز سے جس میں صلاحیت حرکت کی ہو۔ یا بینائی
کہ وہ بینائی کا نہ ہونا ایسے شخص میں جس میں بینائی کا تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ پھر بینائی
بینائی کا ہونا متصور نہیں ہے۔ لہذا ایتھہ کو نابینا نہیں کہتے۔ جو
اسی طرح شر اور ظلمت کو جو لوگ اُن کو ضدین مانتے ہیں خیر اور نور کی کہتے
ہیں کہ متضادین مبدع واحد سے پیدا نہیں ہوتے۔ پس ضرور ہے کہ شر اور ظلمت کا مبدع خیر
اور نور کے مبدع سے جدا گانہ ہو۔ جیسا کہ تنویر کہتے ہیں۔ اور اس کا جواب اس مغالطہ کے
حل سے دیا جاتا ہے کہ شر ضد خیر کی نہیں ہے اور نہ ظلمت ضد ہے۔ نور کی کیونکہ ضدین
کے لئے ضروری ہے کہ دونوں وجودی ہوں۔ اور شر اور ظلمت دونوں عدمی ہیں مقابل
خیر اور نور کے عدم و ملکہ کے مقابل سے اور اُن کی کوئی حقیقت خارج میں نہیں ہے۔ کہ وہ
محتاج ہوں مبدع کی اور علت کی اور علت اُن دونوں کی ملکہ کی علت کا عدم ہے جو
معلوم ہو کہ یہ مغالطہ من باب ایہام عکس ہے اس اعتبار سے کہ ضد مقابل ہے
تو اس کا عکس کہ مقابل ضد ہے لے لیا حالانکہ مقابل اعم ہے ضد سے اس لئے کہ ضد ایک
نوع مقابلی کی ہے جبکہ انواع اربعہ کے ہے اور وہ یہ ہیں :- (۱) تقابل عدم و ملکہ (۲)
تقابل تضاد (۳) تقابل تضائف (۴) تقابل نفی و اثبات۔ جو
یمن باب اخذ بالعرض مکان بالذات (یعنی جو چیز بالعرض ہو اس کو بالذات
کی جگہ لے لینا۔ اگر اود معدوم سے معدوم الملکہ ہے اس لئے کہ عدم ملکہ کے لئے ایک حل
ثابت ہونا چاہیے مثل ملکہ کے کیونکہ عدم ملکہ عدم صرف نہیں ہے۔ کہ اس کو محل کی ضرورت
نہ ہو پس عدم ملکہ کو اگرچہ علت کی احتیاط بالذات نہیں ہے مگر بالعرض ہے۔ کیونکہ اس کا
محل بالذات علت کا محتاج ہے۔ اور اس کو ضد قرار دیں تو بالذات علت کا محتاج ہوگا۔
پس اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ یہ مغالطہ من باب اخذ بالعرض مکان بالذات ہے۔ جو
چونکہ اس مغالطہ کا سبب ایک امر عدمی اور وجودی میں اشتباہ کا واقع ہوتا ہے

۱۔ وہ لوگ جو دواصلوں کو عالم کی علت قرار دیتے ہیں جیسے جو کہ وہ نور و ظلمت کو عالم کی علتیں ٹھہرتے ہیں۔ ۱۲

یا بالعکس تو مصنف نے چاہا کہ ایک ضابطہ امر وجودی اور عدمی کے امتیاز کے لئے لکھ دیا جائے تاکہ ایسا مغالطہ نہ واقع ہو جس میں تنویہ اور دوسرے مثل اُن کے پڑ گئے۔ چونکہ اُن کو امر وجودی اور عدمی میں اشتباہ ہوا۔

ضابطہ :- اعدام کے پہچاننے کا یہ ہے کہ جب ہم موضوع کو باقی رکھیں مثلاً جسم انسان اور ملکہ اس سے دور کر دیں مثلاً حرکت یا بینائی۔ تو کسی اور چیز کے وضع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اُس کے ساکن یا نابینا ہو جانے کے لئے بلکہ کافی ہے باقی رکھنا موضوع کا اور رفع (اٹھا دینا یا دور کرنا) کرنا ایک شے کا اس موضوع سے پس عدم محتاج نہیں ہے کسی علت کا بلکہ اُس کی علت ملکہ کی علت کا عدم ہے۔ اور اگر ضد لی جائے تو وہ ایک امر وجودی ہے۔ اور اُس کے لئے احتیاج علت کی ہے۔ اور اس سے اور امور لازم آتے ہیں اور مغالطہ ہوتا ہے۔ اس غلطی میں پڑنے سے اکثر قباحتیں لازم آتی ہیں جیسے تنویہ کہ اس غلطی میں پڑ کے وہ مشرک ہو گئے۔

عدمی امور کے نام سے بعض ایسے ہیں جن میں امکان کی شرط ہے۔ یعنی اُن کے موضوعات اُن مقابلات کے ناموں سے متصف ہوں مثل اعدام ملکات کے کہ اُن کے نام ہیں۔ جیسے اندھا عدم بصر ہے۔ ایسے موضوع سے جس کے لئے ممکن ہے اور درست ہے کہ وہ دیکھ سکتا۔ اور بعض اعدام ایسے ہیں کہ اُن کے لئے امکان شرط نہیں ہے۔ وہ اسم جن کے لئے امکان شرط نہیں ہے۔ جیسے قد و سیت (پاکیزگی) کیونکہ وہ عبارت ہے ایسی ذات سے کہ جو اس صفت (قد و سیت) سے متصف ہو۔ وہ غیر مادی ہو۔ یا فقر کہ جو اس صفت سے متصف ہو کہ وہ کثیر نہ ہو کسی جہت سے۔ پہلے یعنی قد و سیت سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ذات جس کی شان سے مادی ہوتا ہو اس سے مادہ کی نفی کی جائے۔ اور نہ دوسرے یعنی فقر سے یہ مراد ہے کہ جو کثیر ہو سکتا تھا اُس سے کثرت منفی کی جائے تاکہ یہ اسما اعدام ملکات بن جائیں۔ بلکہ اُن سے مراد ہے وہ ذات جو بنفسہ غیر مادی اور غیر کثیر ہو۔ پس یہ سلوب کے نام ہیں۔ اُن میں شرط

۱۔ مثلاً ایک شے سرخ ہے وہ زرد ہو گئی تو سرخی دور ہونے کے بعد زرد ہونے کی ایک علت درکار ہے۔

بخلاف سکون کے جب حرکت دور ہوئی فوراً سکون ہو گیا کسی علت کی احتیاج نہیں ہے۔ ۱۲

امکان کی نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ اسم نفس سلوٹب کے ہیں کہ وہ عدم محض ہے۔ نہ کہ سلوب اضافی کہ وہ اعدام ملکات کے نام ہیں کہ اُن میں شرط امکان کی ہے۔ پو
اسما اعدام سے بعض وہ ہیں جو ایک نوع میں جاری نہیں ہوتے۔ بعض نسخوں
میں اس طرح ہے کہ وہ موضوع واحد میں مطرد نہیں ہیں۔ یعنی یہ کہ اُن کا امکان مشروط
ہو بعض اشخاص میں ہو بعض میں نہ ہو۔ جیسے امر دہونا مراد ہے دائرہ میں نہ ہونے سے
مشروط نہیں ہے اس کا امکان ہو کو سچ ہونے میں۔ کیونکہ امر دہونا نہ ہونا دائرہ میں ہے۔
فقط نہ معدوم ہونا اس کا ایسے شخص سے جس کی شان سے دائرہ میں کا ہونا ہو۔ اور مشروط
ہے امکان لڑکے میں کیونکہ امر دہونا عدم لچہ (دائرہ میں نہ ہونا) ہے فقط نہ ایسے شخص سے
جس کی شان سے ہے کہ اس کے دائرہ میں ہو۔ مراد یہ ہے کہ کو سچ میں دائرہ میں کا نہ نکلنا
مشروط ہے۔ اور لڑکے میں دائرہ میں کا نکلنا اور لفظ امر دان دونوں سے عام ہے۔
خواہ دائرہ میں نکلنے والی ہو خواہ نہ ہو دونوں کو امر دہونا کہیں گے۔ یعنی کو سچ کو اور لڑکے کو
بھی۔ اور اسماء اعدام سے بعض باعتبار امکان کے ہیں۔ پو

یعنی شرط امکان اُن میں مطرد ہے۔ اور اکثر نسخوں میں باعتبار اعم کے ہے۔ یعنی
وہی ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔ جن پر دونوں مثالیں دلالت کرتی ہیں۔ اور وہ مصنف
کا قول ہے۔ کہ جیسے اعمی اور ساکن۔ پو

پس اسماء اعدام بعض وہ ہیں جن میں امکان کی شرط نہیں اصلاً اور ان کو اسماء سلوب
کہتے ہیں۔ یا مطلقاً شرط امکان کی ہے۔ ان کو عدم ملکہ کہتے ہیں۔ اور یا بعض میں امکان
کی شرط ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پس جس اعتبار سے امکان کی شرط ہے وہ عدم ملکہ ہے
اور جس اعتبار سے امکان کی شرط نہیں ہے وہ اسم سلب ہے یہ اصطلاح مشائین کی
ہے۔ اکثر اصطلاحات میں فرق ہے۔ اسی لیے مصنف نے کہا ہے۔ پو

اور اصطلاحات مختلف ہیں۔ پو

کیا ہم نہیں دیکھتے کہ ہوا نہ مظلم (تاریک) ہے نہ مضئی (روشن) مشائین
کے نزدیک۔ لیکن وہ روشن نہیں اس لیے کہ اس میں نور کے قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔

کیونکہ وہ بدرجہ غایت شفاف ہے۔ لیکن وہ مظلم (تاریک) نہیں ہے۔ کیونکہ ظلمت (تاریکی) عدم نور ہے ایسی شے سے جس کی شان سے روشنی ہو۔ اور مشائین کے سوا اور کیا اُس کو تاریک مانتے ہیں۔ کیونکہ حکماء اقدیم یونان کے اور فارس کے اور تمام راہروا متوں کے یہ خیال کرتے ہیں کہ جو شے نور اور نورانی نہ ہو وہ مظلم ہے۔ یہاں تک کہ اگر وجود خلاق تصور کیا جاسکے تو وہ بھی مظلم ہے۔ اور نہیں کہا جائیگا کہ مشائین نے جو مذہب اختیار کیا ہے وہ بنا برعوت عام کے ہے۔ کہ ہوا عرف عام میں مظلم (تاریک) نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ ہر شخص جس کی بینائی سالم ہے جب آنکھ کھولتا ہے اور کوئی چیز نہیں دیکھتا تو اس پر تاریکی کے نام کا اطلاق کرتا ہے براہِ رہے کہ اس کے مقابل ہوا ہویا دیوار ہو یا اور کوئی شے ان دونوں کے سوا۔ پس مشائین نے عرف سے تسک نہیں کیا ہے۔ (یعنی عرف پر ان کے مذہب کی بنا نہیں ہے۔ کیونکہ مشائین نہ ہوا کو تاریک کہتے ہیں نہ روشن) پڑ

منجملہ امور جن سے مغالطہ ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ ایجاب و سلب کو مقام پر عدم اور ملکہ کے قرار دیں۔ پھر

جیسے کہیں کہ پتھر یا بینا ہے یا نابینا کیونکہ نفی و اثبات سے کوئی چیز باہر نہیں جاتی۔ جیسے یہ قول کہ پتھر یا بینا ہے یا نابینا (یہاں نفی و اثبات موجود ہے پس اُن سے خالی نہ ہو گا)۔ یہ قول باطل ہے۔ کیونکہ اندھا پن فقط عدم بینائی نہیں ہے۔ کہ لازم آئے بینا نہیں ہے کہنے سے اعمی (اندھا) ہے صادق ہو۔ کیونکہ اندھا اسی پر صادق آسکتا ہے جس کی شان سے بینائی ہو۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ ایجاب و سلب سے کوئی شے باہر نہیں ہوتی۔ بخلاف عدم و ملکہ کے کیونکہ تم کہہ سکتے ہو کہ پتھر نہ بینا ہے نہ اندھا۔ پھر

اور یہ مغالطہ من باب اخذ بالعرض مکان بالذات (جو چیز بالعرض ہو اس کو بالذات کی جگہ لے لینا) اس صورت میں ایک شے کی شبیہ کو اُس شے کے بدلے لیا ہے۔ پھر

۱۵۔ پتھر کے آنکھیں نہیں ہوتیں اس لئے اُس کو اندھے کی جگہ قرار دیا یہ نہ دیکھا کہ مشبہ بہ (اندھے) میں مشروط ہے۔ اُس کی شان سے بینا ہونا پتھر کے سرے ہی سے آنکھ نہیں ہوتی۔ یعنی اُس کی ماہیت ہی میں نہیں ہے۔ ۱۲

منجملہ امور جن سے مغالطہ ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ لفظ عام کے مختلف مقاموں میں مختلف معنے لیں اور ایک معنے کو دوسرے معنے کی جگہ لے لیں جیسے کہا جاتا ہے کہ واجب لذات یا متنع ہے یا ممکن ہے اور چونکہ متنع نہیں ہے۔ لہذا ممکن ہے لیکن جو چیز ممکن ہے اس کا (لاکون) لینے نہ ہونا بھی ممکن۔ پس واجب لذات کا نہ ہونا بھی ممکن ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس کا حل تم اس کے پہلے معلوم کر چکے ہو اور وہ یہ ہے کہ واجب ممکن ہے امکان عام سے (نہ امکان خاص سے) اور اس کا موجبہ سالبہ میں نہیں بدل سکتا۔ اس محل پر اصطلاح امکان عام اور امکان خاص طالب علم کو بخوبی سمجھ لینا چاہئے ورنہ شائع کا مطلب مفہوم نہ ہوگا۔ امکان عام میں حکم طرف مقابل سے ضرورت سلب کی جاتی ہے۔ مثلاً کہیں کہ انسان کا تب ہے امکان عام سے اس کے معنے یہ ہوئے کہ انسان کا کا تب نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور امکان خاص میں حکم کے دونوں جانب سے ضرورت سلب کی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جائے کہ انسان کا تب ہے۔ امکان خاص سے معنے یہ ہوئے کہ انسان کا کا تب ہونا اور کا تب نہ ہونا دونوں ضروری نہیں ہیں۔ اس صورت میں موجبہ اور سالبہ کے ایک معنے ہو جاتے ہیں۔ م

امکان عام اور
امکان خاص

اگرچہ یہ مغالطہ تحت میں اس مغالطہ کے ہے جو لفظ کے اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ مغالطہ جس کا ابھی مذکور ہوا ہے کثیر الوقوع ہے۔ اس لیے ہم نے خصوصیت کے ساتھ بیان کر دیا۔ جو عام ہم بیان کر چکے ہیں وہ ہے جو اذاتہ شرکت کو مانع نہ ہو اور کبھی اس سے مراد ہوتی ہے۔ وہ جو مستغرق ہے۔ اور یہ حکم کا جاری ہوتا ہے ایک ایک پر۔ جو

عام اور
مستغرق

پہلا عام یعنی کلی مثلاً حیوان اس کے صدق اور اثبات سے خاص کا صدق نہیں لازم آتا۔ مثلاً انسان۔ کیونکہ اگر لازم آئے عام کے صدق سے خاص کا صدق جیسے لازم آتا ہے خاص کے صدق سے عام کا صدق تو دونوں مساوی ہوں گے۔ نہ یہ کہ ایک اعم ہو۔ اور دوسراخص ہو صحت (یعنی یہ خلاف مفروضہ ہے) اور لازم آتا ہے اس کی نفی اور کذب سے خاص کا کذب اور اس کی نفی۔ اس لیے کہ لازم۔ لا حیوان۔ لا انسان کے لیے کہ نفی اعم کی

لہ۔ نفی اخص کی اعم ہوتی ہے نفی سے اعم کے مثلاً انسان اخص ہے اور حیوان اعم ہے۔ انسان کی نفی۔ لا انسان اعم ہے حیوان کی نفی۔ لا حیوان سے دیکھو۔ لا حیوان میں جمادات اور نباتات داخل ہیں۔ اور لا انسان میں جمادات نباتات اور جنل حیوانات سوائے انسان کے داخل ہیں۔ لہذا وصحت۔ لا انسان کی کہیں زیادہ ہے۔ لا حیوان سے۔ ۱۲

انخص ہوتی ہے۔ نقیض انخص سے۔ کیونکہ اگر کاذب ہو اعم اور نہ کاذب ہو انخص تو اعم کے کذب کے ساتھ وہ صادق ہوگا۔ پس صادق آئے گا خاص اور نہ صادق آئے گا عام اور یہ محال ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ اگر صادق ہو کہ نقیض عام کی انخص ہوتی ہے نقیض خاص سے تو صادق ہوگا ہمارا یہ قول۔ جو چیز ممکن نہ ہو امکان عام سے وہ انسان نہیں ہے ہمارے اس قول کے سچ ہونے سے۔ ہر انسان ممکن ہے امکان عام سے لیکن یہ قول کاذب ہے۔ کیونکہ قضیہ موجبہ کے صدق کو لازم ہے۔ صدق موضوع کا اور جو چیز ممکن عام نہ ہو اس کا کوئی مفہوم ہی نہیں ہے۔ اصلاً نہ کہ اس کا مفہوم موجود ہو۔ کیونکہ ممکن عام عام مفہومات موجودہ اور معدومہ دونوں کے لئے ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی شے کا کوئی مفہوم ہو تو اس سلب کے لئے بھی جو اس کی طرف مضاف ہو مفہوم ہوگا ضرورہ۔ لیکن اس مفہوم کا موجود ہونا اس صورت میں واجب ہوگا اگر موضوع بنایا جائے قضیہ موجبہ میں۔ اگر موجود ہے موجود ذہنی مراد ہے۔ پس جس چیز کا کوئی مفہوم ہے وہ ذہن میں موجود ہے۔ نہیں تو مفہوم ہی نہ ہوگا۔ اور اگر موجود خارج میں مراد لی جائے پس وہ اسی وقت میں لازم ہوگا جب کہ محمول ثابت کیا جائے موجود کے لئے خارج میں اور اس قسم کے قضایا میں یہ امر نہیں ہے۔ پس اشکال دفع ہو گیا۔ اور خاص جو بمقابلہ عام اول کے ہے جیسے انسان خاص ہے بمقابلہ حیوان عام کے اس کے صدق سے لازم آتا ہے صدق عام کا اور اس کے کذب سے نہیں لازم آتا کذب عام کا۔ کیونکہ لازم آتا ہے انسان کے صدق سے صدق حیوان کا۔ اور انسان کے کذب سے نہیں لازم آتا کذب حیوان کا نہیں تو دونوں تساوی ہوں گے۔ (عام و خاص نہ ہوں گے) پڑ اور دوسرا عام یعنی کل ج ب ہے بالعکس عام اول کے ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے عام کے صدق سے صدق خاص کا جو اس کے تحت میں ہو۔ جیسے اگر ج ب ہے تو بعض ج بھی ب ہے۔ صحیح ہے۔ یعنی موجبہ کلیہ کے

تصور کا عام و خاص
خاصہ و قضیہ
کا عام و خاص

۵۔ یہاں اسم عام و خاص مثلاً حیوان و انسان اور قضایا سے عام و خاص کا امتیاز بنایا گیا ہے۔ تصور خاص میں صدق سے خاص کے عام کا صدق لازم آتا ہے۔ لیکن صدق سے عام کے خاص کا صدق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف تصدیق کے کہ اگر کلیہ صادق ہے تو جزئیہ بھی صادق ہے۔ نہ بالعکس۔ اس اعتبار سے تصور و تصدیق ایک دوسرے کے عکس ہیں غاہم۔ ۱۲

صدق موجدہ جزئیہ کا صدق۔ اور اسی طرح ہر شخص ج سے اور اسی طرح شخصیات ج کے صادق ہوں گے۔ اور نہیں لازم آتا عام کے کذب سے کذب خاص کا اس دوسرے عام میں یعنی کل ج ب ہے کہ کذب سے بعض ج ب ہے کا کذب لازم نہیں آتا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ صدق سے کل انسان حیوان ہے، کے صدق بعض انسان حیوان ہے، اور زید حیوان ہے کا صدق لازم آتا ہے۔ لیکن کل حیوان انسان ہے، کے کذب سے بعض حیوان انسان میں کا کذب نہیں لازم آتا۔ اور نہ کذب زید انسان ہے کا لازم آتا کہ اس کے خاص سے یعنی دوسرے عام کے خاص سے مثلاً بعض حیوان انسان میں پس اس کے صدق سے صدق اس عام کا لازم نہیں آتا یعنی کل حیوان انسان ہے لیکن اس کے کذب سے۔ کذب اس عام کا لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر بعض ج ب نہیں ہیں تو کل ج ب نہیں ہو سکتے۔ اور یہ واضح ہے۔

مبطلہ امور جن سے مغالطہ واقع ہوتا ہے یہ ہے کہ جو ماہیت مرکب ہو اجزاء متشابہ سے اس میں بجائے کل کے جز کی حقیقت لیں۔ کیونکہ کل کی حقیقت علی الاطلاق جز کی حقیقت نہیں ہوتی۔

جز کی حقیقت کو کل کی حقیقت کی جگہ لینا درست ہے۔ مگر شکل میں اور بعض کیفیات میں۔ یعنی وہ کل جس کے دو جز متشابہ ہوں اس میں جز حقیقت میں کل کے مخالفت نہیں ہوتا بلکہ مقدار میں مخالفت ہوتا ہے۔ مثلاً دو قطعے پانی کے ان کا مجموعہ دونوں جزوں کی حقیقت میں شریک ہے۔ نہ شکل میں کہ وہ (مقولہ) کیف کے باب سے ہے۔ دو قطعہ دائرہ متشابہ میں حقیقت ان کی کل کی حقیقت سے جدا ہے۔ یعنی دائرہ کی حقیقت سے۔ اور بعض نسخوں میں ہے۔ اور دائرہ نہیں شریک ہے۔ ان دونوں کا حقیقت میں اور نہ بعض کیفیات میں یعنی کمیّت منفصلہ میں اور دو ایک اور ایک سے بنتا ہے۔ مگر دو شریک نہیں ایک کا حقیقت میں۔

۱۵۔ معلوم ہو کہ قوسین دائرہ کے اجزاء ہیں گرد دائرہ کی ماہیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ خط مستدیر کی حیثیت سے۔ اسی طرح مربع کا جز اس کے مربع ہونے کے اعتبار سے جز مربع نہیں ہو سکتا۔ بلکہ سطح کے اعتبار سے۔ ۱۶۔

فصل دوم :- بعض ضوابط کے بیان میں اور شکوک کے حل میں :-

کبھی گمان کیا جاتا ہے کہ مقدمہ ثانیہ (یعنی کبریٰ مثلاً ہر ایک دوزوج ہے) مقدمہ اولیٰ یعنی صغریٰ سے مستغنی ہے۔ مثلاً ہمارا یہ قول کہ جو کچھ زید کی جیب میں ہے وہ دو ہے اور معلوم نہیں ہے کیا ہے۔ اور ہمارا یہ حکم کہ ہر دوزوج ہے اس میں درج نہیں ہے جو کچھ زید کی جیب میں ہے، اپنی خصوصیت کے ساتھ بالفعل یعنی کبریٰ میں بالفعل درج نہیں ہے۔ جو زید کی جیب میں ہے اپنی خصوصیت کے ساتھ اگر دو ٹھیکریاں ہیں یا اس کے سوا اور کچھ ہیں تاکہ معلوم ہو کہ جو زید کی جیب میں ہے وہ زوج ہے ہمارے اس حکم سے ہر دوزوج ہوتا ہے۔ جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ جو زید کی جیب میں ہے دو ہے کسی اور علم سے۔ اس لئے کہ خصوصیت کی جہت سے اس کا دو ہونا مجہول ہے۔ اور یہ جہت سوا معلوم کی جہت کے ہے۔ یعنی اس کا شے معلوم ہونا پس یہ خصوصیت کہ وہ دو ہے محتاج ہے ایک اور علم کی۔ پس جب کہ معلوم نہیں ہے درج ہونا اصغر کا موضوع کبریٰ میں مگر بالقوہ نہ بنسبت نفس الامر کہ موضوع کبریٰ میں اندراج بالفعل حاصل ہے۔ بلکہ نسبت سے ہمارے علم کے۔ لہذا اس صورت میں بالقوہ معلوم ہے کہ جو زید کی جیب میں ہے زوج ہے۔ نہ بالفعل جو کہ مطلوب ہے اور یہ شک پیدا ہوتا ہے بالقوہ کو مقام پر بالفعل کے لئے لینے سے۔ کیونکہ جب (مغالطہ کرنے والے نے) دیکھا کہ موضوع مقدمہ اولیٰ کا مقدمہ ثانیہ کے موضوع میں مندرج ہے بالقوہ تو اس نے گمان کر لیا کہ بالفعل مندرج ہے تو غلطی کی اور یہ واضح ہے۔ اور مغالطات سے مشہور ہے۔

۱۱۔ صورت قیاس کی یہ ہے جو زید کی جیب میں ہے دو ہے صغریٰ ہر دوزوج ہے کبریٰ جو زید کی جیب میں ہے زوج ہے نتیجہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ صغریٰ کا موضوع کہ جو زید کی جیب میں ہے وہ کبریٰ کے موضوع دو میں درج ہے مگر بالقوہ بالفعل کیونکہ جب یہ معلوم ہو جائے گا مثلاً دو روپے میں تو معلوم ہو گا کہ دو ہے ابھی تو معلوم ہی نہیں کہ عدد کیا ہے مثلاً روپے تو اس کا عدد بطور اولیٰ معلوم نہیں ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ منطق کے اہم مسائل سے ہے وہ ایزد جو کہ قیاس پر کیا گیا ہے کہ قیاس کے کبریٰ میں صغریٰ پہلے ہی سے درج ہے مثلاً ہم کہیں کہ ہر انسان فانی ہے کہ کبریٰ زید انسان ہے (صغریٰ) زید فانی ہے نتیجہ لہذا ہمارا یہ حکم کہ ہر انسان فانی ہے اس میں ہم لاشعرا داخل ہو چکے ہیں لہذا ہم کو پہلے ہی معلوم تھا کہ زید فانی ہے قیاس سے کیا فائدہ ہوا۔ یا اصطلاحیوں کہو کہ

(مجموعات کی تحصیل کام آ رہنا) قول قائل کا کہ تمہارا مجہول جب حاصل ہو گیا تو تم کو یہ کس طرح معلوم ہو گا کہ یہ تمہارا مجہول ہے پس جس میں باقی رہ گیا یا تم کو پہلے سے اس مجہول کا علم ہو گا جس سے تم پہچانو کہ یہ مجہول ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کی تحصیل منع ہے۔ پہلے اعتبار سے۔ اس لئے کہ اگر حاصل ہوا تو اس کو پہچانو گے کس طرح اور دوسرے اعتبار سے جبکہ پہلے ہی سے علم تھا تو تحصیل حاصل ہے۔ اور یہ بھی محال ہے۔ یہ منالطہ بھی وجوہ اور حیثیات کی فروگزاشت سے لازم آتا ہے۔ مصنف نے بھی اس لئے کہا کہ جس کا ذکر اس کے پہلے ہو چکا وہ بھی حیثیات کی فروگزاشت سے ہوا تھا۔ کیونکہ حیثیت قوتہ حیثیت سے فعل کی جدا ہے۔ اور تم نے اس کو فروگزاشت کیا۔ اور بجائے دوسرے فعل کے پہلی قوتہ لے لی تھی اور یہاں تم نے یہ فروگزاشت کی کہ مطلوب جو ایک وجہ سے معلوم ہے۔ اور دوسری وجہ سے مجہول ہے۔ اس کو اس حیثیت سے لے لیا کہ مطلقاً معلوم ہے یا مطلقاً مجہول ہے۔ اسی سے شک پڑا۔ پوچھو کیونکہ مطلوب اگر من جمیع الوجوہ مجہول ہے۔ تو اس کی طلب نہ ہوگی۔ محال ہے کہ طلب ایسی چیز کی طرف توجہ کرے جو دل ہی میں نہیں آئی کسی طرح اولیٰ طرح اگر من جمیع الوجوہ معلوم ہے تو بھی توجہ نہ ہوگی اس لئے کہ محال ہے تحصیل حاصل بلکہ وہ (مطلوب) ایک وجہ سے معلوم ہے۔ اور ایک وجہ سے مجہول ہے جو تخصیص کرتی ہے معلوم کی پس جب معلوم کی اس تخصیص کا علم حاصل ہو گیا تو وہی مطلوب تھا۔ مثلاً تم کو خصوصیت کسی ذات کی منجملہ ذوات معلوم نہیں ہے۔ اور اس کی صفات سے کسی صفت کے ساتھ اس کی خصوصیت معلوم ہے پس جب یہ ذات حاصل ہو گئی تو تم کو معلوم ہوا کہ تم نے کس ذات کو صفت معلوم سے مخصوص کیا تھا وہی ذات تمہاری مطلوب تھی۔ اور عادت اگلے لوگوں کی اس طرح جاری ہوئی ہے کہ وہ مطلوب کو غلام گریختہ سے تمثیل دیتے تھے جب وہ مل گیا تو وہ مجہول نہ تھا جمیع وجوہ سے کیونکہ اس کی ذات معلوم تھی نہ معلوم تھا من جمیع الوجوہ کیونکہ اس کا مکان مجہول تھا۔ پس جب وہ مل گیا تو ہم نے پہچان لیا کہ وہ ہمارا بھگا ہوا غلام ہے۔ اس کی ذات اور صورت سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مصادرو علیٰ المطلوب ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ زید کا فانی ہونا زید کے علم پر موقوف ہے مع اس کی خصوصیات کے جب زید اور اس کی خصوصیات کا علم ہم کو ہو جائے۔ اس وقت اس کا فانی ہونا ہم کو معلوم ہو سکتا ہے۔ ذکر مقدمہ کبریٰ سے۔ ہان مقدمہ کبریٰ میں زید کا فانی ہونا بالقوہ مندرج ہے۔ اور نتیجہ بالفعل ہے۔ لہذا دونوں چیزیں مختلف ہیں۔ اور یہ اختلاف قیاس کی صحت کے لئے کافی ہے۔ ۱۲

جو ہم کو معلوم تھی اور اُس سے اشکال دفع ہو جاتا ہے۔ اور یہ جواب یعنی مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور من وجہ مجہول ہونا ہمارے مطلوب کے علم کا مخصوص ہے جو
 اور یہ امر قضایا اور تصدیقات میں ہے۔ یعنی نہیں چلتا غیر تصدیقات میں یعنی
 تصورات میں جیسا کہ مشہور ہے۔ اولاً اس لئے کہ مطلوب اس صورت میں معلوم تصور
 مجہول التصدیق ہے۔ پس جب ہم کو حاصل ہوا اور اک اس مجہول کا ہم نے
 اُس کو تصورات سابقہ سے پہچان لیا۔ یہی مراد ہے مصنف رحمہ اللہ کے اس قول سے کہ جب ہم نے
 طلب کی تصدیق اپنے اس قول میں کہ عالم آیا ممکن ہے تو ہم نے عالم کے تصورات
 ہی کے بارے میں یہ تصدیق طلب کی۔ تاکہ اُن تصورات کی تخصیص ہو جائے فقط ثانیاً
 یہ کہ توجہ کی گئی اولاً ایراد شک پر۔ اور وہ شک یہ ہے کہ اگر مطلوب کے تصور کا شعور نہ ہو
 تو محال لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ طلب کی توجہ اُس چیز کی طرف نہیں ہو سکتی جس کا شعور
 نہ ہو۔ اور اگر شعور تھا تو وہ متصور ہے۔ اس لئے کہ تصور کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا شعور ہو
 اور جب وہ متصور ہے تو اُس کے تصور کا مطلوب ہونا نہیں ہو سکتا۔ ثانیاً یہ کہ شک
 اس قول سے نہیں دفع ہو سکتا کہ وہ معلوم ہے ایک وجہ سے اور مجہول ہے دوسری
 وجہ سے۔ اس قول سے بھی کہ کہا گیا ہے کہ ایک وجہ غیر ہے دوسری وجہ کی اس لئے کہ ایک
 ہی شے ایک ہی وجہ سے معلوم اور مجہول نہیں ہو سکتی پس مطلوب یا وجہ معلوم ہے
 یا مجہول اور دونوں باطل ہیں۔ اُس حجت سے جو پہلے بیان ہو چکی تھی۔ یہ ایراد کوئی چیز
 نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وہ مجہول طلب کی ماننے سے ایسا ہوتا اگر وجہ معلوم
 اس کے ساتھ نہ ہوتی۔ جیسے میں مثال دے چکا ہوں اس ذات سے جس کی تخصیص کسی صفت
 سے معلوم ہے۔ کیونکہ ذات اور صفت اگر دونوں معلوم یا دونوں مجہول ہوتیں تو طلب

- ۱۵۔ شائع نے تصور کے مطلوب نہ ہونے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ ۱۲۔
 ۱۶۔ عالم کا تصور عام ہے اس سے کہ ممکن ہے یا غیر ممکن ہے ہم چاہتے ہیں کہ کسی ایک سے اُس کی تخصیص ہو جائے۔
 پس جب ہم کو معلوم ہوا کہ عالم ممکن ہے تو عالم کے تصور کی تخصیص امکان سے ہو گئی۔ ۱۲۔
 ۱۷۔ یعنی کلام کیا جائے گا وجہ مطلوب میں کہ وہ معلوم ہے یا مجہول دونوں محال ہیں۔ اول تحصیل حاصل ہے
 اور دوسرا طلب مجہول جو کہ ناممکن ہے۔ ۱۲۔

محال ہوتی۔ اور طلب درست ہے جب کہ ایک معلوم ہے اور دوسری مجہول ہے۔ ہم نے تسلیم کیا کہ وجہ مجہول طلب کی مانع ہے۔ لیکن طلب نہ متوجہ ہے اُس کی طرف اور نہ وجہ مجہول کی طرف بلکہ متوجہ ہے طرف اُس ذات کے جس پر دونوں وجہیں صادق ہیں اور کوئی شک نہیں کہ یہ (ذات مطلوب) اُن دونوں وجہوں سے غیر ہے۔ جو کچھ کہا ہے اور اُس کا حاصل یہ ہے کہ علم ذات مجہولہ کے اختصاص کا کسی صفت سے ممکن نہیں ہے۔ الا یہ کہ یہ علم تو اثر سے حاصل ہو۔ اور واجب ہے کہ خبر متواتر محسوس کے بارے میں ہو۔ یہ جواب اُسی صورت میں پہل سکتا ہے جب کہ ذات مجہول محسوسات سے ہو اور تو اثر سے اُس کا کسی صفت سے مخصوص ہونا معلوم ہوا ہو۔ لیکن شک تمام ذات مجہولہ کے متعلق ہے۔ عام اس سے کہ وہ محسوس ہوں یا غیر محسوس اور جواب مخصوص ہے بعض یعنی محسوس کے ساتھ۔

کہا مصنف نے کہ یہ جواب نہیں چلتا تصورات میں اور مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے کہ کسی شخص نے کسی شے کا نام سنا فقط اور طلب کیا اُس نے مفہوم اُس نام کا اور اس سے کہا گیا کہ یہ نام وضع کیا گیا ہے اس معنی کے لیے مجرّد اس شے کے اُس کو یہ علم نہیں حاصل ہو جاتا کہ اُس کا مطلوب وہ ہے اور اسی طرح تصور سے کسی شے کے ایک لازم کے ساتھ جب کہ اُس شے کو مشاہدہ نہیں کیا ہے پس وہ شک کرے گا بعض صفات میں گو کہ کسی شرح کرنے والے نے اس کی شرح کی ہو۔ مثلاً کسی انسان کو یقین ہوا کہ ایک طائر ہے جس کا نام ققنس ہے (اور وہ طائر ہے جو توالد سے نہیں پیدا ہوتا۔ بلکہ تولد سے پیدا ہوتا ہے اور اُس کا قصہ مشہور ہے) اور اُس شخص نے اُس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اور اس کے خصوصیات کا

۱۵۔ تو اثر ایک جماعت کثیر سے کسی خبر کو اُس کے عقل کا یہ حکم لگانا کہ اتنے راوی کذب پر اتفاق نہیں کر سکتے مثلاً ہمارا علم نیویارک شہر کا یا اسکندرا ورجولیں قیصر کا تو اثر سے حاصل ہوا ہے۔ ۱۲

۱۶۔ تولد جس کو انگریزی میں اسپانٹینیس برتھ از خود پیدا ہونا تو والد مان باپ سے پیدا ہونا۔ بلکہ تولد کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو گا کہ سوائے تولد کے اور اسباب سے پیدا ہونا کیونکہ تولد بلا کسی سبب یا مجموعہ اسباب کے ممکن نہیں ہے۔ ۱۲

طالب ہے۔ اور اُس کو سوائے جہت عمومیت کے کچھ معلوم نہیں۔ مثلاً طیریت (پرند ہونا) کسی سے نہیں ہو سکتا کہ اُس کو معرفت کرا دے اس حیثیت سے کہ شرح کرنے والے نے جو صفات ذکر کیے ہیں وہ اُس کے مطلوب کے صفات ہیں۔ اور وہی اُس کا مطلوب ہے۔ الا یہ کہ شخص طالب کو حاصل ہو کسی قسم کا تو اثر اشخاص (کنیہ) سے کہ طائر جس کا نام قنفص ہے اُس کے ایسے ایسے صفات ہیں۔ بگو

مقومات وجود
برسبیل بدل ممکن
ہیں نہ مقومات
ماہیت۔

شارح کہتے ہیں کہ بنا اس کلام کی اس بات پر ہے کہ کسی ذات مجہولہ کے کسی صفات کے ساتھ مخصوص ہونے کا علم نہیں ممکن ہے مگر تو اثر سے نہ کسی اور طرح اور فیض میں ہے۔

قاعدہ ۵ :- جائز نہیں ہے کہ کسی شے مثلاً انسان کی حقیقت کے مختلف مقومات ہوں برسبیل بدل مثلاً یہ کہ حیوانیت مع ناطقیت مقوم ہو حقیقت انسان کی اور یکہ حیوانیت مع غیر ناطقیت مثلاً صہالیت حقیقت انسان کی مقوم ہو کیونکہ ماہیت اُن مقومات سے ہر ایک کے ساتھ مختلف ہو جاتی ہے جب حیوانیت مع ناطقیت کے ہو تو وہ انسانیت ہے۔ اور جب حیوانیت صہالیت کے ساتھ ہو تو وہ فرسیت ہے۔ مقوم ماہیت وہ چیز ہے جس کے بغیر ماہیت نہیں پائی جاتی۔ اور وہ مقوم جز ماہیت ہوتا ہے۔ مثلاً ناطقیت انسان کے لئے۔ لیکن جائز ہے کہ اُس کے وجود کے مقومات مختلف ہوں برسبیل بدل۔ بگو

مقوم وجود وہ چیز ہے جس کے بغیر شے نہیں پائی جاسکتی اگرچہ اُس کی ماہیت سے خارج ہو۔ مثلاً جیسے مخلوقیت انسان کے لئے۔ اور عرضیت سیاہ کے لئے۔ اور اُس کا متعدد ہونا ممکن ہے۔ اور اکثر نسخوں میں متن کے اس طرح ہے۔ بگو

قاعدہ ۵ :- جائز ہے کہ کسی شے کے وجود کے مختلف مقومات ہوں برسبیل بدل۔ اور یہ متصور نہیں ہے کہ اُس کی ماہیت کے مقومات ہوں برسبیل بدل۔ کیونکہ ماہیت ہر ایک کے ساتھ بدل جاتی ہے۔ جو شخص چاہے کہ کسی مقوم کا بدل تجویز کرے۔ پس اُس کو پہلے یہ بیان کر دینا ہو گا کہ وہ مقوم ماہیت نہیں ہے کیونکہ مقوم ماہیت میں بدل تجویز نہیں ہو سکتا جیسا کہ تم کو معلوم ہوا۔ بگو

اگر کوئی کہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ کیونکہ انکو کھٹی کی حقیقت مختلف مقومات سے ہو سکتی ہے۔ جیسے سونا چاندی۔ یا جو اس میں جڑے ہوں پتھر وغیرہ۔ کیونکہ اُن میں سے کوئی شے اُس کی مقوم نہیں ہے۔ اور اسی لئے اُس کی حدیں نہیں

پائی جاتی کہ انکو بھی ایک جسم ہے ایسا اور ایسا۔ ٹو
احتیاط کی جاتی ہے کہ علت مقومہ وجود شے کے لئے مثلاً ہیولیٰ معینہ کی
عام ہے اُن چیزوں سے جو مختلف علتیں لی گئی ہیں۔ مثلاً صورت ہوائیہ اور صورت
مائیہ۔ کیونکہ ہیولیٰ کبھی مائیت کے ساتھ موجود ہوتی ہے کبھی ہوائیت کے ساتھ جب کہ
پانی ہوا ہو جاتا ہے پس مستقل ہے اِمرام یعنی صورت جسمیہ بحیثیت صورت جسمیہ
اُس کے وجود کی علت کے لئے کیونکہ بغیر صورت جسمیہ کے ہیولیٰ نہیں پائی جاتی۔ اور
وہ چیزیں جو علتیں مان لی گئی ہیں ہیولیٰ کے وجود کی مقوم نہیں ہیں کیونکہ اُن سے ہیولیٰ
کا انفکاک ہو جاتا ہے۔ نہ صورت من حیث صورت ہے کیونکہ بغیر اُس کے ہیولیٰ
پائی نہیں جاسکتی۔ اور مقومات کے تعدد کا بھی دعویٰ نہیں چل سکتا۔ کیونکہ وہ واحد
کثیر نہیں ہے۔ ٹو

معلوم ہو کہ جائز ہے کہ کسی شے کے وجود کے مقومات مختلف ہوں۔ مثلاً
السان کے لئے مخلوقیت اور حدوث اور تجزیر وغیرہ لیکن یہ بر سبیل بدل نہیں ہیں۔
لیکن جو بر سبیل بدل ہیں وہ محل نظر ہیں کیونکہ جو چیزیں ایسی شمار کی جاتی ہیں مثلاً دانت
بچپن سے لیکے بڑھاپے تک انسان میں۔ پس اُن کے بارے میں بھی وہی کہا جائیگا
جو ہیولیٰ پر صور متعاقبہ (مائیت ہواہیت وغیرہ) کی نسبت کہا گیا کہ وہ علت
مقومہ نہیں ہیں بلکہ علت مقومہ انسان کے لئے مطلق دانت ہیں۔ کیونکہ انسان بغیر اُن کے
نہیں پایا جاتا۔ نہ بچپن کے دانت یا بڑھاپے کے دانت کہ انسان بغیر اُن کے پائے
جاتے ہیں۔ اس لئے مصنف ج نے احتیاط کا حکم دیا ہے تاکہ دعویٰ تعدد کا نہ کیا جائے
اور دعویٰ اُس کا باطل ہو جائے۔ ٹو

تفسیر کلیہ کا جزئیہ
ہے نقص ہو جائے
ایک ایک سلب میں۔
جو چیزیں بالآخر
سے ٹوٹ جاتا ہے۔
اور سلب کلیہ جو
جزئیہ ہے۔

قاعدہ ۵ :- تم کو معلوم ہو کہ قاعدہ کلیہ و جوب ایک شے کا دوسری شے پر باطل
ہو جاتا ہے۔ اگر وہ شے ایک جزئی میں معدوم ہو۔ اور قاعدہ امتناع ایک شے کا دوسری شے سے باطل
ہو جاتا ہے۔ اگر ایک جزئی اُس کا وجود ثابت ہو جائے۔ مثلاً کوئی شخص حکم کرے کہ ہر ج ب ہے
ضرورتاً اور ایک جیم پائی گئی جوب نہیں ہے۔ تو اُس سے وہ قاعدہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔
کیونکہ اس ایک جیم کا ب نہ ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ حل ب کا
ج کی طبیعت پر واجب نہیں ہے۔ ورنہ ایک فرد بھی اس سے معرمانہ ہوتا

کیونکہ ہر ایک جسم میں طبیعت مشترک ہے۔ پھر
اسی طرح اگر کسی نے یہ حکم کیا کہ ج متنع ہے کہ ب ہو اور ایک جسم ایسی پائی گئی
جو ب ہے تو قاعدہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ حل ب کا طبیعت جسمیہ پر
متنع نہیں ہے نہیں تو کیوں ایک فرد جسم ب سے متصف ہوتی۔ پھر

اور اگر کسی نے حکم کیا کہ ج ب ہے امکان خاص۔ سے تو یہ قاعدہ وجوداً اور
عدماً باطل نہیں ہوتا۔ (یعنی نہ اس سے وجود انصاف کسی فرد ج کا ب کے ساتھ باطل
ہوتا ہے نہ عدم انصاف کسی فرد ج کا ب کے ساتھ باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ امکان کسی شے
کا کسی شے کے لئے اس معنی سے ہی معنی رکھتا ہے کہ نہ اس کا وجود اُس شے کے لئے
ضروری ہے نہ اُس کا لا وجود پس جائز ہے وجود اُس شے کا اُس کے لئے اور لا وجود بھی)۔ پھر
اور جو دعویٰ امکان ایک کلی کا دوسری کلی کے لئے ہو مثلاً بائیت جسم کے لئے
اُس کے لئے کافی ہے کہ ایک جزئی پایا جائے۔ یعنی ایک ج ب ہے اور ایک اور جزئی
ایسا پایا جائے یعنی ایک ج۔ ب نہیں ہے۔ پس پہچان ایسا کہ متنع نہیں ہے طبیعت
جسمیہ کلیہ پر بائیت نہیں تو کیوں متصف ہوتا ایک شخص واحد اُس سے ب کے
ساتھ اور نہ واجب ہے جمییت کلیہ پر بائیت کے لئے نہیں تو کوئی جزئی اُس سے معز ہے تو
اس کی مثال کتابت ہے انسان کے لئے۔ پس اس امکان کے ثبوت کے لئے
ایک فرد کا کاتب ہونا کافی ہے مثلاً زید کا اور اُس کا سلب دوسرے سے مثلاً عمرو سے
پس کتابت متنع نہیں انسان کے لئے۔ نہیں تو کیوں زید میں پائی جاتی اور نہ واجب
ہے نہیں تو کیوں عمرو میں نہ پائی جاتی۔ پھر

مصنف نے دعوے کے ساتھ امکان کی قید لگائی اور یہ نہ کہا کہ جس
نے دعوے کیا اثبات کا کسی شے کا ایک کلی کے لئے کہ اثبات عام ہے امکان وجوب
اور امتناع کے لئے اور امکان ان دونوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ حکم وجوب کا ایک شخص
واحد میں پائے جانے سے نہیں ثابت ہو سکتا۔ اور نہ حکم امتناع شخص واحد میں نہ ہونے سے پھر
غدا یا! شاید یہ بیان کیا جاسکے کہ ثبوت اور نفی اس ایک فرد میں نفس طبیعت کی
جہت سے ہو۔ مثلاً حیوانیت زید کے لئے جس کے لئے طبیعت انسانیت ثابت ہو چکی
ہے۔ پس حیوانیت کا ثبوت زید کے لئے اُس کے فرد واحد ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے۔

اثبات اعم ہے
امکان وجوب
وامتناع سے

بلکہ اُس کی انسانیت کے اعتبار سے ہے۔ اگر اس طور سے ہو تو ثبوت اُس شخص پر دلالت کرے گا وجوب پر اور نفی دلالت کرے گی امتناع پر۔

اور طبیعت بسیطہ مثلاً سیاہی جب اُس کے لئے جنس ذہنی ہو۔ اور وہ جنس رنگ ہے۔ ممکن ہے کہ اُس کی جنس ذہنی کے لئے یہ طبیعت یعنی سیاہی یا اُس کی قسم یعنی سفیدی اور جب کہ جو از مراد ہے۔ کہ جنس اُس طبیعت نوعیہ یا اُس کی قسم کے ساتھ ہو تو جائز ہے کہ وہ مخصوص ہو ایک کی فصل کے ساتھ۔ کلام کا مقصود یہ ہے کہ اس کی جنس پر امکان اُن میں سے کسی ایک کے فصل کے ساتھ مخصوص ہو۔ مثلاً نگاہ کا جذب (سمیٹ) کر لینا۔ یا اُس کا پھیلا دینا۔ مثلاً اُنیت پس اس کی طبیعت کے لئے ممکن ہے سیاہ ہونا یا سفید ہونا ذہن میں کوئی مانع نہیں اُس کی تخصیص کو کسی ایک کے ساتھ اور اعیان میں بغیر ایک کے نہیں متصور ہو سکتی اس لئے کہ نویت مستقلہ اعیان میں نہیں متصور ہے۔ پس ممکن ہے اُس کو لاحق ہونا سوادیت کا یا بیا ضیت کا۔ جیسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ پس ممکن ہے کلی لون پر وہ جو نہیں ممکن ہے ہر لون پر کیونکہ ممکن ہے تخصیص جنس کی فصول انواع کے ساتھ برسمیل بدل اور متنوع ہے اُس کی انواع سے کسی کی تخصیص بغیر فصل کے اور نوع اگرچہ شریک ہے جنس کی امکان تخصیص میں ساتھ مخصوصات شخصہ کے لیکن مبائن ہے اس بات میں کہ ہر شخص کے لئے اشخاص سے ممکن ہو سوائے اُس کے مشخصات کے تمام وہ مشخصات جو اور فرد کے لئے ہوں۔ خدایا! الّا بہ سبب کسی مانع خارجی کے اور اسی کی طرف

۵۔ واضح ہو کہ جنس کو نوع سے وہی نسبت ہے جو نوع کو اشخاص سے ہے لیکن نوع اور جنس میں ایک امر میں اشتراک ہے۔ اور ایک دوسرے امر میں امتیاز ہے کہ جنس کے ساتھ جس طرح کسی نوعیت کی فصل کا امکان ہے اسی نوع کے ساتھ ہر شخص کے مخصوصات اور مشخصات کا امکان ہے اور امتیاز اس امر میں ہے کہ جنس بغیر کسی فصل کے خارج میں موجود نہیں ہوتی۔ اور نوع ہر شخص کے مشخصات اور تخصیصات کے ساتھ خارج میں پائی جاسکتی ہے اور ہر فرد ممکن ہے کہ اور مشخصات اور مخصوصات کے ساتھ پایا جائے۔ یعنی طبیعت نوعیہ اُس کی مانع نہیں ہے۔ لیکن امر خارجی مانع ہو سکتا ہے۔ مثلاً بیشی کی سیاہی اور رومی کی سفیدی اور خارجی کی وجہ سے ہے۔ نہ طبیعت نوعیہ کی وجہ سے۔ ورنہ نوع کے ہر فرد میں سیاہی یا ہر فرد میں سفیدی پائی جاتی ہے۔

مصنعت نے اشارہ کیا ہے۔ طبیعت نوعیہ مثلاً انسانیت ممکن ہے اس کی نوع کے لئے وہ امور جس سے اس کے اشخاص کی تخصیص ہوتی ہے۔ یعنی مشخصات جیسے مقداریں شکلیں رنگ وغیرہ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہر فرد میں یہ تمام خصوصیات پائے جاسکیں (نجان جنس کے جیسے کہ ہم مقرر کر چکے ہیں) مثلاً سیاہی سفیدی طول (لمبائی) قصر (کوتاہ قد ہونا) اور اسی کے سوا جو اعراض ہیں۔ پس اگر تمنع ہوں بعض اعراض بعض اشخاص پر مثلاً سفیدی (گورارنگ) جشی پر یا سیاہی رومی پر۔ پس یہ کسی امر خارجی کی وجہ سے ہے (یعنی یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ اس کی ذات کی جہت سے ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو تمام افراد میں مضر دہوتا۔ بخ)

قاعلہ اور غلارہ۔ ہم نے علم منطق سے اس کتاب میں صرف اسی قدر پر قصر کیا۔ کیونکہ ہم کو اعتماد ہے کہ اس علم کی اور تصنیفات موجود ہیں۔ اور مغالطات کے بیان کو زیادہ کیا۔ تاکہ بحث کرنے والے کو اس کی مزاولت ہو جائے۔ اکثر گروہوں کی جتنوں میں غلطیاں زیادہ ملتی ہیں بہ نسبت صحت کے پس جن مقامات میں غلطیاں ہوا کرتی ہیں ان سے آگاہ کر دینا ضوابط حقہ کے جاننے سے کچھ کم سود مند نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے بھی اسی وجہ سے مغالطات کی بحث کو تفصیل سے لکھا ہے۔ بخ

جب کہ سلب بھی من وجہ وجودی ہے۔ کیونکہ ذہن میں اس کا ثبوت ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ نفی ہے ذہن میں ذہنی ہے۔ اور حکم عقلی ہے۔ عقل کو حاصل ہے۔ اور تصدیق وہ نسبت ایجابیہ نہیں ہے جس کو قطع کر دیتا ہے۔ سلب فقط بغیر نسبت سلبیہ

۱۔ تصدیق مطلق مراد ہے ایک حالت وجودی اور اس سے جو نفس کو حاصل ہوتا ہے نسبت ذہنی کے متعلق خواہ وہ نسبت خارجی کے مطابق ہو خواہ نہ ہو۔ اور تصدیق سلبی شریک ہے تصدیق ایجابی کی اس امر میں کہ دونوں نفسانی حائیتیں ہیں۔ الا تصدیق سلبی میں مطابقت عدم موضوع کی یا عدم نسبت کی ہوتی ہے۔ اگر سلب نفس تصدیق مراد ہے تو کوئی شک نہیں کہ وہ امر وجودی ہے۔ اور اگر مطابقت مراد ہے تو وہ یا عدم ہے یا عدمی ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ زید موجود نہیں ہے زید معدوم ٹھہرا اور اگر کہا زید کاتب نہیں ہے تو نسبت کتابت کی زید کی طرف معدوم ہے۔ اگر کہیں کہ سلب حکم عقلی ہے ضرور ہے کہ وہ ثابت ہو اس سے معنی اول مراد ہیں اور اگر کہیں کہ سلب رفع نسبت ہے یا اس کا قطع لہذا ثابت نہیں ہے اس سے دوسرے معنی مراد ہیں۔ ۲۔ تعلیقات

کیونکہ تصدیق بعد سلب کے باقی رہتی ہے۔ پس نسبت تصدیقی جو باقی رہتی سلب کے وقت سوائے نسبت ایجابیہ کے ہے جو کہ مشہور ہے۔ لہذا سلب حکم وجودی ہے۔ یعنی وہ موجود ہے۔ ذہن میں اگرچہ وہ قطع کرنے والی دوسرے ایجاب کی ہے پھر ہم نے دیکھا کہ امتناع بے نیاز کر دیتا ہے سلب ضروری کے ذکر سے اور وجوب بے نیاز کر دیتا ہے ذکر سے سلب متنع کے۔ اور امکان کا سلب اور ایجاب برابر ہے (بعض نسخوں میں کہ ایجاب اس کا اور سلب اس کا ذہن میں برابر ہے) اور قضایا کی ممکن ترکیبیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ مخصوص ہیں یا شخصی موجبہ ہیں یا سالبہ مطلقہ ہیں۔ اور موجبہ میں بسیطہ ہیں اور مرکبہ ہیں۔ یہ غیر مخصوص ہیں۔ اس لئے کہ ان کی کثرت شمار سے باہر ہے۔ پس ہم نے صرف موجبہ کے ذکر پر اس مختصر میں قصر کیا۔ کیونکہ ہماری غرض اس کتاب سے ایک اور ہی امر ہے۔ یعنی تحقیق حق اور ابطال باطل۔ اور اس غرض کے لئے موجبہ کافی ہے۔ نہ سالبہ جو غلطی میں ڈالتا ہے۔ جب کہ علوم حقیقتہ میں امر یقینی مطلوب ہوتا ہے۔ اور مطلق عام میں داخل نہیں ہے۔ وہ ممکن جس کا وقوع بھی نہ ہو پس ہم نہیں کہتے کل ج ب ہے مطلقاً (یعنی اطلاق عام ہے) الا جب کہ نہ واقع ہو بعض اس میں سے ابدأً مثلاً ہمارا قول ہے انسان کا تب ہے بالفعل پس مطلق عام قضیہ محیطہ میں (یعنی قضیہ کلیہ میں) مثل کل ج ب ہے اطلاق عام مطرد نہیں ہے۔ یعنی نہ صحیح ہے نہ صادق آتا ہے۔ الا ضروریات ستہ میں جو مشہور ہیں کتابوں میں۔ کیونکہ وہ سب کے سب بالفعل ہیں۔ پڑ

۱۔ واضح ہو کہ قضیہ یا خالی ہو کل جہات سے وہ مطلقہ عامہ الاطلاق ہے۔ اس کا حکم سلبی یا ایجابی قید سے ذاتیت اور وصفیت اور وقتیت کی خالی ہے۔ یا قضیہ موجبہ جو خالی نہیں ہے جہت سے اس کا حکم سلبی یا ایجابی مفید ہوتا ہے جہت سے مثل ضرورت ذاتی یا وصفی یا وقتی یا دوامی۔ لا ضرورت ذاتی یا لا دوام ذاتی پس اطلاق اور توجیہ میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے۔ اور شمار مطلقہ عامہ کا موجدات سے ایسا ہی ہے جیسے سالبہ کو حلیات سے شمار کیا ہے۔ لہذا مطلقہ عامہ میں کل قضایا ضروریہ وغیرہ شامل ہیں سوائے ممکنہ کے من حیث عموم لا من حیث اعتبار کیونکہ اعتبار اطلاق کا توجیہ کے اعتبار سے جدا ہے۔ اور ممکنہ اس کا مغاثر ہے۔ من حیث عموم و اعتبار معاً کیونکہ تم کو معلوم ہوا کہ مطلقہ میں حکم بالفعل ہوتا ہے۔ اور ممکنہ میں حکم بالقوہ ہے۔ لہذا مطلقہ میں شامل نہیں ہے۔ نہ تحقیق سے نہ اعتبار سے

تضایاے موجبہ سب تیرہ ہیں منجملہ (۶) بسیطہ اور (۷) مرکبہ ہیں۔ اُن کے نام اور مثالیں یہاں لکھ دی جاتی ہیں۔	
۱	ضروریہ مطلقہ
۲	دائمہ مطلقہ
۳	مشروطہ عامہ
۴	عرفیہ عامہ
۵	مطلقہ عامہ
۶	ممکنہ عامہ
۱	مشروطہ خاصہ

بساط

مرکبات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جب یہ معلوم ہوا تو مصنف کے کلام میں جوابات ہے وہ تم پر ظاہر ہو گئی۔ کیونکہ اسقاط و حذف مطلقہ کا اگرچہ عموم سے ہے کہ وہ جملہ فعلیات سے عام ہے پس ہر قضیہ جو اُس کے سوا عام ہے وہ بھی چاہئے کہ حذف کیا جائے لہذا ممکنہ کا حذف اولیٰ ہے مطلقہ سے۔ کیونکہ ممکنہ ایسے مادہ پر صادق آتا ہے جس پر مطلقہ صادق نہیں آتا۔ اور اگر حذف اس لئے ہو کہ وجود ضرورت سے منفک نہیں ہو سکتا۔ واقع کے موافق اس معنی سے کہ شے جب تک واجب نہ ہو موجود نہیں ہو سکتی تو امکان کی ایک طرف بھی اس سے خالی نہیں ہے۔ بلکہ دونوں طرف اس کے کسی دیکسی ضرورت سے خالی نہیں ہوتے واقع کے موافق کیونکہ ممکن الکتاب لذاتیہ واجب الکتاب متنع الکتابت ہے۔ یا واجب الکتابہ متنع الکتابت ہے بحسب واقع پس کوئی امکان وجوب یا امتناع سے خالی نہیں ہے۔ اور ہر ایک اُن میں سے ضرورت سے ایک جانب اور تغائر اعتباری ہے اگر ملحوظ ہو موجودات میں تو یہ تغائر اعتباری سب میں متحقق ہے جس طرح اعتبار امکان ضرورت اور دوام وغیرہ کے مغائر ہے۔ اعتبار اطلاق بھی اعتبار توحید اور تعدید سے مغائر ہے۔ پھر یہ قول کہ اطلاق شے ضرورت کا ہے کلیہ میں نہ جزئیہ میں جس پر تنبیہ کی گئی ظاہر اُس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ۱۲ تعلیقات

۶	عزیمۃ خاصہ	عزیمۃ عامۃ مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۷	وجودیۃ لا ضروریہ	مطلقۃ عامۃ مع قید لا ضرورت بحسب الذات - بک
۸	وجودیۃ لا دائمہ	مطلقۃ عامۃ مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۹	وقتیۃ ضروریۃ	ثبوت المحمول للموضوع وقتاً مبیناً مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۱۰	منتشرۃ ضروریۃ	ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فی وقت غیر معین من اوقات وجود الموضوع مع قید لا دوام بحسب الذات - بک
۱۱	ممکنۃ خاصہ	ارتفاع الضروریۃ عن جائزۃ الوجود والعدم - بک
۱۲	ضروریات ستیہ ہیں	ضروریۃ مطلقۃ مشروطۃ عامۃ مشروطۃ خاصہ
۱۳	وقتیۃ مطلقۃ	وقتیۃ خاصہ ضروریۃ بحسب المحمول - اور ہر ایک کے لئے ان چھ قضیوں سے ضرورت ہے کسی نہ کسی طرح کی - پس تعرض کرتے ہیں ان قضایا میں ایسی ضرورت یا جہت سے لہذا اطلاق عام کا کوئی فائدہ نہیں ہے - کیونکہ ضرورت اس سے مستغنی کر دیتے ہیں - الا اس حیثیت سے کہ جہاں ضرورت صادق ہے اطلاق عام صادق ہے - اور ممکن عام اعم ہے - مطلق عام سے اور اس کا اطلاق و اطلاق بہت زیادہ ہے - کیونکہ اس میں داخل ہے - وقوع اور عدم وقوع خواہ ضروری ہو خواہ غیر ضروری ہو - بخلاف اطلاق کے کیونکہ اطلاق عام میں وقوع متعین ہے کسی نہ کسی وقت ورنہ مطلق عام نہیں ہو سکتا - اور اطلاق عام محیطہ میں ضرورت کا مشعر ہے - یعنی قضیہ کلیہ میں جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے - نہ ممکن عام - کیونکہ اس میں تعین نہیں ہے - وقوع کا کسی وقت اس لئے کہ امکان منافی نہیں ہے غلو (یعنی وقوع سے خالی ہونے) کا ہمیشہ کے لئے اور نہ مشعر ہے کسی ضرورت کا محیطہ میں اس سبب سے کہ وہ صادق ہوتا ہے ممکن خاص پر جس میں نہ کوئی ضرورت ہے نہ جہت پس جب ہم

۱۴ - امکان عام میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ حکم کا وقوع کسی کسی وقت ضرور ہو - مثلاً یہ طفل ممکن ہے کہ پیر ہو - اگر وہ طفلی ہی میں فوت ہو جائے تو بھی یہ قضیہ ممکن صحیح رہے گا - ۱۳

۱۵ - ممکن خاص جس میں حکم کی طرف موافق اور مخالف دونوں سے ضرورت کا سلب کیا جاتا ہے - مثلاً یہ طفل امکان خاص سے پیر ہے یعنی یہ ہیں کہ نہ اس کی ضرورت ہے کہ پیر ہو نہ اس کی ضرورت ہے کہ پیر نہ ہو - ۱۲

ارادہ کیا امر عام کا یا جہت عام کا تو کافی ہے۔ ہم کو امکان عام کوئی حاجت ہم کو اطلاق کی نہیں ہے جو غلطی میں ڈالتا ہے۔ (کیونکہ وہ جمیع فعلیات میں شامل ہے) پھر جب کہ علوم میں بعض موضوع کا حال طلب نہیں کیا جاتا اور بعض بھی وہ جو غیر معین ہوں مگر معرض نقص میں (کیونکہ موجبہ کلیہ کا نقیض سالبہ جزئیہ ہے۔ اور سالبہ کلیہ کا نقیض موجبہ جزئیہ۔ پس جب بحث میں نقص کرنا ہوتا ہے تو قضیہ بعضیہ کی ضرورت ہوتی ہے) اس لیے ہم نے حذف کر دیا بعضیات مہملہ کو یعنی وہ قضایا جو بعض غیر معین سے بحث کرتے ہیں۔ پھر

مصنعت نے بعضیہ مہملہ کی بحث کو حذف کیا ہے۔ نہ بعضیہ معینہ کو کیونکہ وہ حکم میں کلیات کے ہیں اور ان کا احوال علوم میں مطلوب ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ: واجب الوجود ایک ہے۔ اور صا وراول میں کثرت نہیں ہے۔ اور فلک محدود لا بہیات حرکت مستقیم نہیں کرتا اور اس کا خرق نہیں ہوتا۔ اور اُس کے مثل اور قضایا۔ پس ہم نے قصر کیا کلیات اور بعضیات معینہ کے ذکر پر۔ اسی لیے مہملہ غیر معینہ کو حذف کر دیا۔ بعض معینہ بھی کلیات ہیں۔ نہ جیسا کہ بعض نے گمان کیا ہے کہ حکم اس نوع پر جس کا حصہ ایک شخص پر ہو حکم جزئی ہے کیونکہ وہ شخص اس نوع کا جزئی ہے۔ مثلاً آفتاب اور افلاک اور زمین کلی ہیں۔ کیونکہ ان کا مفہوم بذات خود شرکت کو مانع نہیں ہے امتناع شرکت کا ان کی ذات کی طرف سے نہیں ہے بلکہ کسی امر خارجی کے سبب سے ہے۔ لیکن یہ امر ان کے کلی ہونے کو مانع نہیں ہے۔ پھر

چونکہ جملہ مطالب علمیہ میں ناظر کو یہ احتیاج نہیں کہ حجت کے سیاق (ترتیب قضایا) کو جو شکل دوم یا سوم میں ہوں ان کو اول میں لائے جب کہ ضابطہ ایک مقام پر معلوم ہو چکا اور نہ اس کی احتیاج ہے کہ سلوب کو محمولات میں درج کرے (یعنی قضایا سالبہ کو معدولہ المحمول بنائے) یا بعضیات کی تقسیم کرے (عمل افتراض سے) جب کہ ضابطہ

علوم میں قضایا سے بعضیہ معینہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقصود علوم کا یہ ہے کہ تو انہیں کلیہ دریافت کیے جائیں۔ نہ کہ بعضیہ معینہ کے حال کا اور یہ نسبت کو اور بعض بھی غیر معینہ۔ ۱۲۲

ایک مقام پر مقرر ہو چکا۔ کچھ
 معلوم ہو کہ مشائین عکس مستوی کو افتراض سے ثابت کرتے ہیں۔ جیسے سالبہ
 ضروریہ اور دائرہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ میں عمل کرتے ہیں۔ اور خلف سے ثابت کرتے
 ہیں جیسے موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ میں کیا جاتا ہے۔ اور خلف بھی عکس میں یعنی ہے افتراض
 پر جس کا ذکر آئندہ ہو گا۔ کچھ

اب ہم ذکر کرتے ہیں ان کا یہاں سالبہ ضروریہ کے عکس میں بذریعہ افتراض
 کے۔ پس ہم کہتے ہیں جب کوئی ج ب نہیں ہے ضرورتاً پس کوئی ب ج نہیں ہے۔ اسی
 طرح یعنی بالضرورتہ۔ ورنہ صحیح ہو گا (تقیض) یعنی بعض ب ج ہے۔ پس ہم اس اثبات کو

مستغنیٰ نے کہا ہے کہ مشائین ثابت کرتے ہیں عکس کو افتراض سے۔ معلوم ہو چکا۔ ہے۔
 کہ برہنہ متعلم اول یعنی ارسطاطالیس کی کتاب اخلاص حصہ اول میں لکھ گئی ہے اس طرح
 ہے کہ جب صادق ہے کوئی ج ب نہیں ہے تو یا بھی صادق ہے کہ کوئی ب ج نہیں ہے۔
 ورنہ اس کا تقیض کہ بعض ج ب ہے صادق ہو گا۔ پس بعض ج ب ہے بھی صادق ہو گا۔ تاہم
 بنا بر فرض کوئی ج ب نہیں ہے۔ ہفت اس پر دو وجوہوں سے افتراض کیا گیا۔ ایک یہ کہ یعنی
 ہے موجبہ جزئیہ کے عکس پر کہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اور وہ اپنے مقام پر ثابت کیا گیا ہے سالبہ کلیہ
 کے عکس سے قویہ دور ہوا۔ دوسرے یہ کہ ثبوت دلیل خلف سے دیا گیا۔ اور دلیل خلف قیاس سے ہے۔
 جس کا بیان قیاسات شریعہ میں ہو گا۔ پہلے افتراض سے اس طرح چٹکارا کیا کہ عکس کے بیان سے افتراض کی
 طرف گزیر کی۔ اور دوسرے افتراض کا یہ جواب دیا کہ خلف قیاس سے ہے۔ مگر بذات خود میں ہے پھر جب یہ
 افتراض کیا کہ افتراض میں ہے شکل ثالث پر تو یہ جواب دیا کہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدود ثبوت
 نہیں ہیں۔ اور نہ ایک حد دوسری پر اس طریقہ پر جو محل میں شائع ہے محمول نہیں ہے۔ لہذا اس
 کی صورت ہرگز کسی قیاس کی نہیں ہے شکل ثالث کا قیاس کیا کہ وجوہ تصرف کسی قدر کیا گیا ہے
 وہ نقطہ موضوع محمول میں صرف فرضی اور نام کے بدلنے سے کیا گیا ہے (کہ بعض ج کا نام رکھ
 لیا) اور کسی شے کے نام بدل دینے سے وہ شے دوسری شے نہیں ہو جاتی۔ اور نہ کسی شے
 کو ایک صفت سے موصوف کرنے سے تفسیر نہیں بنتا۔ بلکہ ترکیب تفسیدی ہو جاتی ہے تفسیر
 میں ضرور ہے کہ حدیں ثبوت ہوں۔ ۱۲

ب کے شے معین فرض کرتے ہیں۔ اور وہ موصوف ہے ج سے بالفعل۔ نہیں تو تمام ہوگی دلیل اور اس آخری جز سے اسی لئے تعرض نہیں کیا کہ وہ ظاہر ہے۔ اور اس کے بعد جو بیان ہو گا وہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ پھر

فرض کرو کہ وہ ہے۔ پس ب ہے۔ اور وہ ج ہے۔ اور یہ وہی بارت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ یہ بعض ج جو فرض کیا گیا ہے ہے وہ موصوف ہے ج سے بالفعل۔ پھر

پس کوئی شے جو موصوف ہے ج سے وہی موصوف ہے ب سے اور کہا گیا تھا کہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورتاً صحت (یہ خلاف مفروض ہے) پس موجب کلیہ اور جزئیہ کے عکس کو ثابت کرتے ہیں افتراض سے اس طرح :- (اس کا بیان یہ ہے کہ اگر صادق ہو کل ج ب یا بعض ج ب ہے پس واجب ہے کہ صادق ہو بعض ب ج ہے۔ کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو کہ ج اور ب بالفعل ہے ہے۔ پس ج ہے ب ہے بالفعل پس صادق آیا کہ بعض ج ہے بالفعل)۔ پھر

اور ثابت کرتے ہیں دونوں کو خلف سے۔ اور وہ اس طرح کہ اگر صادق نہیں ہے بعض ب ج تو صادق ہو گا کہ کوئی ب ج نہیں ہے دائماً اور اس کا عکس ہو گا کوئی ج ب نہیں دائماً۔ حالانکہ کل ج یا بعض ج ب ہے اطلاق سے صحت (یہ خلف ہے) پس اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے انعکاس کوئی ب ج نہیں ہے دائماً کا کوئی ج ب نہیں دائماً سے تو جواب میں کہا جائے گا اگر صادق ہو کوئی ج ب نہیں ہے دائماً تو صادق ہو گا بعض ج ب ہے اطلاق عام سے پس ہم کوئی شے معین فرض کریں گے۔ اور وہ ہے۔ پس ب ہے۔ اور ج ہے۔ لہذا بعض ج ہے۔ اطلاق عام سے۔

۵۔ یعنی ثابت کرتے ہیں کہ موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ ہے خلف سے جو کہ مبنی ہے سائر کلیہ کے عکس پر کہ وہ سائر کلیہ ہوتا ہے۔ اور اس کے عکس کا بیان خلف پر مبنی ہے۔ جو کہ مبنی ہے موجب جزئیہ کے عکس پر کہ موجب جزئیہ ہوتا ہے جیسا کہ اس حجت میں ہے۔ جو کہ معلوم اول سے منقول ہے پس یہ بیان دوری ہے۔ اور ہم کو اس کا دفع ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ بالکل اگر ساقط کر دیا جائے خلف دونوں بیانیوں میں ایک بیان سے یعنی خواہ سائر کلیہ کے انعکاس سے یا بیان سے انعکاس موجب کے یا دونوں سے اور ایک کو یا دونوں کو انتراض سے ثابت کریں تو یہ ایراد دفع ہو جاتا ہے

اور کوئی بج نہ تھا دائماً صفت۔ اور یہی مراد ہے مصنف کے اس قول سے پس خلقت کبھی تو مبنی ہے افتراض پر کیونکہ خلعت کا دونوں میں مبنی ہے سالبہ کے عکس پر۔ اور سالبہ کے عکس میں افتراض کی ضرورت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور افتراض بعینہ تیسری شکل ہے۔ یعنی وہ جس میں حد او سطر دونوں مقدموں میں موضوع ہو۔ اس لئے تیسری شکل افتراض ہے کہ اس میں بھی ایسی شے طلب کی جاتی ہے جس پر جہمیت اور بائیت دونوں محمول ہوں۔ اور وہ مثلاً والیت ہے (اور کہیں گے کل درج ہے۔ اور کل درج ہے۔ پس بعض جج درج ہے۔ الحاصل دونوں وجوہوں کا عکس یہ لوگ ثابت کرتے ہیں افتراض سے۔ بلکہ تیسری شکل سے کیونکہ افتراض اور تیسری شکل ایک ہی ہے بعینہ اور تم اس سے پہلے دیکھ چکے ہو کہ افتراض تیسری شکل نہیں ہے۔ (اور وہ بیان گذشتہ کافی ہے دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔) پھر

کبھی ثابت کرتے ہیں شکل سوم کو شکل اول میں لا کے بذریعہ عکس کے۔ یعنی دونوں موجبہ قضیوں کے عکس سے۔ پس بیان میں دور ہو جاتا ہے۔ اور لازم آتا ہے۔ (ثابت) کرنا شکل ثالث کا اس چیز سے جس کو خود شکل ثالث نے ثابت کیا ہے۔ یعنی موجبہ قضیوں کا عکس۔ پھر

پھر یہ کہ خلعت کا استعمال عکس میں ناپسندیدہ ہے کیونکہ خلعت قیاسات مرکبہ سے ہے جو شخص قیاسات کو اور ان سے نتیجہ نکالنا نہیں جانتا اس کے لئے طبیعت کا سلیم ہونا کافی ہوتا ہے قیاس کی صحت کے سمجھنے کے لئے اور اسی پر قناعت کرتا ہے جمیع مطالبہ علمیہ میں اس کو اس طول دینے سے کیا فائدہ جو قیاس خلعت میں ہے۔ پھر

میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ انسان کو خلعت سے نفع ہوتا ہے اور یہ کہ قیاسات کی صحت خلعت سے معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ نہ جانتا ہو کہ خلعت مرکب ہے دو قیاسوں سے یعنی اقترانی اور استثنائی سے۔ اور احکام کی تفصیلات پر مطلع نہ ہو بے شک خلعت سے پہچانی جاتی ہے اور ثابت کی جاتی ہے صحت عکسوں کی جس کو بیان کیا ہے۔ لیکن ان

لے یہ موجبہ قضیوں کا عکس افتراض سے کہ وہ شکل ثالث سے ثابت کیا گیا۔ اور اب شکل ثالث موجبہ قضیوں کے عکس سے ثابت کی جاتی ہے یہ صریحی دور ہے۔ ۱۲

چیزوں کو طول دینا بے سود ہے۔ (یعنی مصنفؒ نے جو تھوڑے سے ضابطے لکھ دیئے ہیں ان سے بڑے بڑے فائدے ہیں۔ اور وہ ضابطے یا دہوں تو خلف کی ضرورت نہیں ہوتی جو طولانی ہیں۔ بخ)

معلوم ہو کہ قیاس خلف اور قیاس مستقیم میں یہ فرق ہے کہ قیاس مستقیم میں پہلی توجہ صرف ہوتی ہے مطلوب کے اثبات میں۔ اور قیاس مستقیم ایسے مقدمات سے بنا ہوا ہوتا ہے جو مطلوب کے ثبوت کے لئے مناسب ہوں۔ اور وہ مقدمات مانے ہوئے ہوتے ہیں۔ یا وہ جو مسلمات کے حکم میں ہوں۔ اور مطلوب کو اُس میں پہلے موضوع نہیں بنایا جاتا۔ خلف کی توجہ اولاً مطلوب کے نفیض کے ابطال میں صرف ہوتی ہے۔ اور اُس کے مقدمات میں شامل ہوتی ہے۔ یہ نفیض اور اُس میں تسلیم مقدمات کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ یہ حیثیت مقدمات کی کہ اگر وہ تسلیم کر لئے جائیں تو یہ مقدمات ہیں۔ اور مطلوب قیاس خلف میں پہلے ہی موضوع ہوتا ہے اور اُس سے نقل کرتے ہیں اس کے نفیض کی تباہی اور اکثر اوقات خلف نفس مطلوب پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ دلالت کرتا ہے ایسی شے پر جو اعم ہو مطلوب سے یا خاص ہو یا مساوی ہو ان کو وضع کر کے گمان کرتے ہیں کہ وہ مطلوب ہے۔ اور یہ صدق مطلوب کے منافی نہیں ہوتا۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ خلف دلالت نہیں کرتا تعین مطلوب پر۔ اور مصنفؒ نے اپنے آئندہ بیان میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر خلف اس امر کے بیان کے لئے بھی کافی نہیں ہے کہ یہی

۱۱۔ مثلاً ایسے مقدمات جس کو خصم نے تسلیم کر لیا ہے۔ یا مشہورات سے ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ خلف کافی نہیں ہے الخ معلوم ہو کہ عادت اس بات پر جاری ہوئی ہے کہ جب کسی شے کا کوئی نام رکھا جائے یا اُس کی کوئی حد لک جائے۔ یا کسی عنوان سے وصف کیا جائے تو یہ بات واقع ہوتی ہے اس شے کے لئے معنی جامع کے اعتبار سے کہ اُسی پر وہ امر مبنی ہے اور اس کا اعتبار سب سے کم درجہ کے موافق ہوتا ہے جس میں یہ معنی جامع پائے جائیں جس سے وہ اس نام یا حد یا وصف کا مستحق ہو۔ اس طرح کہ اگر کوئی امر اعم لازم ہو یا کوئی امر خاص اُس سے مستقر ہو تو کوئی دشواری نہ ہو۔ اسی پر اصطلاحات منطقیہ وغیرہ کی بنیاد ہے مثل ہندسہ اور حساب کے یا جو اُس کے مشابہ ہو۔ مثلاً علم حساب میں منجھ مشرک کہوڑ سے یہ مراد ہے کہ پہلا عدد جس سے یہ کسر صحیح ہو جائیں۔ اگر دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ بہت

عکس ہے اور کوئی عکس نہیں ہے۔ کیونکہ جس شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً پس تحقیق کہ اس کا عکس یہ ہو گا کہ ضرورۃً بعض ج ب نہیں ہے نہیں تو صادق ہو گا کہ ہر ج ب ہے تو ہم فرض کریں گے اس چیز کو جو موصوف ہے جیمیت سے ب میں کہ وہ ہے جیسا کہ تم سمجھ چکے ہو۔ لہذا لازم آتا ہے کہ کوئی جیم ب ہے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ ضرورۃً کوئی ج ب نہیں ہے یہ محال ہے۔ پس صحت عکس کی اس طرح اس بیان سے دلالت نہیں کرتی ہے کہ یہ عکس ہے۔ اور یہ صحیح ہے اگرچہ عکس نہ ہو۔ کیونکہ یہ لازم ہے منجملہ لوازم قضیہ کوئی ج ب نہیں ہے ضرورۃً سے۔

(یقینہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عدد ہر جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کثیر عددوں سے کسی پر مخرج مشترک کا حکم نہ کیا جائے گا۔ حسب اصطلاح مذکور کوئی عدد اس پہلے عدد کے سوا مخرج مشترک ان کسروں کا نہیں ہے۔ یا مثلاً لفظ ضعف (دو چند) یا مثلاً چند تو اس صورت میں اول مراتب دو چندگی یا مثلاً چندگی لیا جائے گا۔ نہ یہ کہ جس میں یہ معنی پائے جائیں اور وہ نام نہ ہو پہلے عددوں سے یہی کلام یہاں نقائص اور عکوس میں بھی پس عکس قضیہ کا وہ قضیہ ہے جس میں سب سے اول معنی عکس کے متحقق ہوں۔ پس عکس کوئی ج ب نہیں ہے نہ یہ کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ نہ کہ معنی اعم سے جس قضیہ پر اس کا استلزام ہو اس کو عکس کہا جائے۔ مثلاً بعض ج ب نہیں ہے یا وہ ج ب نہیں ہے یا یہ ج ب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سب لوازم پہلے قضیہ کے ہیں۔ کیونکہ ان قضیوں میں وہ پورے معنی جو کہ پہلے قضیہ میں ہیں نہیں پائے جاتے بحسب اصطلاح اس طرح کہ وہ کافی ہو۔ کیونکہ اگر بعض ج ب نہیں ہے عکس ہو کوئی ج ب نہیں ہے تو چاہئے کہ اس کو مستلزم ہو جس طرح یہ قضیہ اس کا مستلزم تھا اگر ایسا نہیں ہے یہ خلاف مفروض ہے پس معلوم ہوا کہ عکس اس قضیہ کا معنی اخص ہے سالبہ جزئیہ سے یعنی سالبہ کلیہ کہ وہ اخص ہے سالبہ جزئیہ سے کیونکہ اگر کلیہ ثابت ہے تو جزئیہ ثابت ہے۔ نہ عکس اس کا جب ثابت ہو گیا کہ کوئی معنی اخص سالبہ کلیہ سے نہیں پایا جاتا جس میں عکس کے معنی کا کمال ثابت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اس کے سوا کوئی عکس نہیں ہے۔ ۱۲۔ مصنف نے اس مقام میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ لیا ہے۔ گو کہ یہ صحیح ہے مگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوتا ہے۔ اس کے واسطے سے سالبہ جزئیہ بھی صادق آتا ہے۔ کیونکہ تاہم کلیہ یہ ہے کہ جب کلیہ صادق ہو تو بعضیہ بھی صادق ہے۔ لاکس بلکہ جب بعضیہ کا ذب ہو تو کلیہ بھی کا ذب ہے۔ مگر مصنف نے اس قدر دلائل رکھے ہیں کہ بیان سے ثابت ہو گا۔ ۱۳۔

اور جب کہ خلف تنہا غیر کافی ہے اور ممکن ہے کہ اُس کے بغیر صحت عکس کی ثابت کی جائے۔ جیسے ہم نے بیان کیا۔ پس عکس کا بیان سوائے خلف کے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اسی طرح ہمارا بیان دونوں شکلوں کا ہے جس میں کوئی حاجت عکس اور خلف کی نہیں ہے۔ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کسی دعوے کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ کہے جو خلف عکس میں آتا ہے وہ قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص قیاس اور خلف کو پہچانتا ہے وہ یہ بھی پہچانتا ہے کہ وہ (یعنی خلف) قیاس ہے۔ الایہ کہ عکس کا خلف بنی ہے۔ قیاس استثنائی اور اقترائی شرطی پر بھی نہ اقترائی حلی پر۔ کیونکہ ہمارا مطلوب عکس میں شرطی بھی ہے۔ اور وہ ہمارا قول ہے۔ ہر صورت میں جب کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ پس کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور صورت اُس کی (اور اکثر نسخوں میں اور اُس کی صورت سے یعنی خلف عکس کی صورت سے) یہ کہا جائے اگر صحیح ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کوئی ج ب نہیں ہے۔ پس بعض ج ب ہے لہذا پہلا جملہ وہ ہمارا قول اگر صحیح ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کہ کوئی ج ب نہیں ہے۔ یہ مقدم ہے۔ اور تالی ہمارا قول تو صحیح ہوگا کہ بعض ج ب ہے۔ پس لیں گے ہم اسی تالی کو اور اُس کو مقدم بنائیں گے۔ دوسرے مقدم میں اور ہم کہیں گے اور جب کہ ہر صورت میں صحیح بعض ج ب ہے۔ پس صحیح ہے کہ بعض ج ب ہے اور اُس کو ملائیں گے مقدمہ اولیٰ سے پس نتیجہ نکلے گا کہ اگر صحیح ہے کوئی ج ب نہیں ہے۔ اور نہیں صحیح ہے کوئی ج ب نہیں ہے۔ پس صحیح ہوگا بعض ج ب ہے۔ اور یہ قیاس اقترانی ہوگا دو متصل سے۔ اور حذف ہو جائے گا حد واسطہ اور ہم ہمارا قول ہے پس صحیح ہے بعض ج ب ہے، پھر استثنا کریں گے اس کے بعد نقیض تالی کو جس طرح تم جانتے ہو۔ اور وہ یہ ہے نہیں صحیح ہے بعض ج ب بہ سبب صحیح ہونے۔ کوئی ج ب نہیں ہے بلکہ لیکن پہلا صحیح ہے۔ لہذا ضرور ہے۔ عدم صحت دوسرے کی پس جمع ہو سکتی ہے صحت کوئی ج ب نہیں ہے کی ساتھ عدم صحت کوئی ج ب نہیں ہے کے اور یہی مطلوب تھا۔ جو

دوسرا مقدمہ ہمارا قول ہر صورت میں جب کہ صحیح ہے بعض ج ب ہے پس صحیح ہے بعض ج ب ہے۔ اگرچہ یہ مرکب ہو دو بعضیہ قضیوں سے کہ دونوں حلیہ ہیں کلیتہً کیوں کہ عموم شرطیات کا اعداد سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اوضاع اور اوقات سے ہوتا ہے۔

جو اپنے محل پر معلوم ہو چکا ہے۔ اور جب کہ حال عکس اور خلعت کا یہ ہے جو ہم نے بیان کیا پس خلعت جو عکس میں ہے اُس کی صورت تمام نہیں ہے۔ یا اس لئے کہ تعیین عکس کے لیے مفید نہیں ہے۔ اور خواہ اس لئے کہ وہ مبنی ہے افتراض پر بلکہ قیاس پر۔ پس مبنی میں قیاسات ایسی محبتوں پر جیسے خلعت اور عکس اور ان طریقوں کی حیثیت تمام نہیں ہو سکتی گر ذریعہ قیاسات کے جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اشکال محتاج نہیں ہیں ثبوت میں الا تنبیہ اور ول نشینی چاہئے۔ پو

چند ضابطے جامع بہتر ہیں کثرت قواعد سے جن میں احتیاج تکلفات اور اعتذارات واسہیہ کی ہو۔ پو

فصل سوم :- بعض حکومتوں اور اشراقی نکتوں کے بیان میں۔ پو
اور یہ حکومتیں ہیں بعض معروفوں کے باب میں جو اشراق سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور بعض معروف جو مشائخین سے جیسا کہ اس مقالہ کے شروع میں کہا تھا۔ اور نظر کی جائے گی بعض قواعد میں۔ یعنی مشائخین کے قواعد تاکہ حق کی پہچان ہو۔ اور اُن کی حجوتوں اور بیانوں میں اور اُن قواعد کے بیان میں جو منالطے ہیں وہ دیکھ جائیں گے۔ اور ان قواعد میں نظر کرنا گو یا بعض منالطوں کی مثالیں ہیں۔ اور ہم اس بیان میں ایک مقدمہ سے شروع کرتے ہیں۔ اس میں بعض اصطلاحات مذکور ہوں گے تاکہ وہ تمہید کا کام دے ہمارے مقصود کے لئے۔ پو

مقدمہ :- بھی (ضمیر واحد مونث غائب) اور بعض نسخوں میں صو (ضمیر واحد مذکر غائب) اس نسخہ کے اختلاف کی وجہ ہے کہ جو ضمیر میں متوسط درمیان مذکر اور مونث کے جائز ہے کہ کبھی اُس کو مذکر کہیں کبھی مونث۔ مثلاً کہتے ہیں الکلمۃ ہی لفظ کذا و صو لفظ کذا (یعنی کلمہ کے لئے کبھی ضمیر مونث لاتے ہیں کبھی مذکر) و

۱۔ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ اشکال منطقہ ثلثہ جو اس کتاب میں معتبر سمجھے گئے ہیں۔ وہ

بذات خود بدیہی ہیں۔ ۱۳

۲۔ تنبیہ اس صورت میں کی جاتی ہے جب کہ کوئی شخص امر بدیہی سے غفلت کرے۔ ۱۴

بر تحقیق ہر شے (ممكن تاك خارج ہو جائے اس سے واجب کیونکہ تقسیم جو آگے بیان ہوگی وہ تقسیم شے کی ہے جو ہر عرض میں کہ وہ مخصوص ہے کمکات سے اگر ایسا نہ ہو تو واجب داخل ہو جائے گا۔ جو ہر کے تحت میں اور ایسا نہیں ہے۔ اور ہر ممكن سے کبھی بحث نہیں ہے۔ بلکہ وہ ممكن جو خارج میں موجود ہوں نہ وہ جو ذہن میں ہیں) جس کا وجود ذہن کے باہر ہے پس یا تو وہ اپنے سوا کسی اور چیز میں حلول کیے ہوئے ہے پھیلی ہوئی ہے اُس میں بالکل یہ (یعنی ایسی چیز ہو کہ اُس کی نسبت کہیں کہ اُس چیز میں ہے۔ نہ یہ کہ اُس سے بلند ہو۔ جیسے سفیدی ہاتھی دانت میں ہے۔ کیونکہ سفیدی ہاتھی دانت میں پھیلی ہوئی ہے۔ اور خود اُس سے بلند نہیں ہے۔ بلکہ ملی جلی ہوئی ہے۔ نہ مثل پانی کے جو کوزے میں ہے۔ ایسی چیز کو اُٹھت کہتے ہیں۔ یہی عرض ہے پس عرض یا اُٹھت وہ چیز جو وجود خارجی ہے جو اپنے سوا کسی اور موجود خارجی میں حلول کیے ہوئے ہو اُس میں پھیلی ہوئی ہو کلینہ۔ اور جیسے اور لوگوں نے گمان کیا ہے کہ جو دوسرے کے ساتھ ملے اور جس کی طرف لفظ (فی) میں سے نسبت دی جائے وہ جنس ہے اور اس میں داخل ہے پانی کوزے میں ہے۔ یا انسان گھر میں ہے۔ یا پیداواری سال میں یا مکان یا زمان اور جو کل میں وغیرہ ان سب کے لئے لفظ میں بولا جاتا ہے۔ لیکن مصنف نے کہدیا ہے شاید بالکل یہ پھیلی ہوئی ہو سب کی سب اس سے جو جو چیزیں یہاں بیان ہوئیں نکل جاتی ہیں۔ ہمارا یہ کہنا کہ یہ چیز اُس چیز میں ہے اُس کے مختلف معنے ہیں اُن سب کے کوئی لفظ عام اگر ہے تو وہ نسبت ہے۔ لیکن لفظ نسبت مقتضی فی کی نہیں ہے بلکہ مع (ساتھ) اور علی (اوپر) کی اور اس کے امثال بھی دلالت کرتے ہیں کسی نسبت پر۔ پس نفس نسبت اور اضافہ لفظ فی سے مراد نہیں ہے۔ اور نسبت زمانی نسبت مکانی سے جدا ہے۔ پس لفظ نسبت مشترک ہے۔ کیونکہ سفیدی کا ہاتھی دانت میں ہونا اور ہے۔ اور پانی کا کوزے میں ہونا اور ہے۔ اور اس کے سوا اور معانی بھی ہیں۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اشتمال میں سب جمع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اشتمال زمان اور ہے۔ اور اشتمال مکان اور ہے۔

۱۔ خصب جس سال غلہ اور میوہ خوب پیدا ہو اُس کو سال فراخی کہتے ہیں۔ اس کی نقیض ہے۔ جذب تنگی یا قحط سالی۔ ۱۲۔

اور نہ ظرفیت درست ہے۔ اس لیے کہ ظرفیت میں بھی اختلاف ہے۔ کیونکہ ظرفیت زمان کی کسی شے کے لیے (وہ شخص اس سال زندہ ہے) اور ظرفیت شیخ کی دیوار میں اور ہے۔ اور جب کہ لفظ فی مختلف المعنی ہے تو اس کے بعد ذکر کیا ہے صفت نے شیوع وغیرہ وہ فصل ممیز نہیں ہے (یعنی فی کو جنس مان کے اس کی نوعیں مقرر کریں اور ایک نوع کے لیے فصل ممیز ہو۔ شیوع) یا اس کو خاصہ ممیزہ سمجھیں اس لیے لفظ مشترک کسی اپنے معنی پر کسی قرینہ سے دلالت کرتی ہے۔ عام اس سے کہ قرینہ لفظی ہو یا معنی اور یہاں کوئی فاعل معنوی نہیں ہے۔ اس لیے کہ عام معنوی موجود نہیں ہے۔ (یعنی ایسا نہیں) عام جنونی کے ہر معنی میں پایا جائے جیسے حیوان انسان اور فرس وغیرہ میں پایا جاتا ہے) خواہ وہ جس ہو خواہ کچھ اور ہو۔ پس شیوع کی قید قرینہ لفظی ہے نہ فاعل معنوی۔ جیسے ہم کہیں میں جاریہ (چشمہ بہنے والا) اس تیز کے لیے کہ یہاں عین سے باصرہ مراد نہیں ہے۔ یا وہ چیز جو حلول کرنے والی نہ ہو دوسری چیز میں برسبیل شیوع کلّیتہ اس کو ہم جو ہر کہتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ عرض کی جو تفسیر بیان کی گئی ہے اس میں صورت جسمیہ بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی ہیولی میں اسی طرح حلول کیے ہوئے ہے۔ اور صورت جسمیہ جو ہر ہے عرض نہیں ہے۔ اور جو ہر کی تفسیر میں داخل ہو جاتے ہیں۔ نقطہ اور خط اور سطح بھی کہ وہ جو ہر ہوں گو کہ وہ اعراض ہیں۔ کیونکہ حلول نقطہ کا خط میں اور حلول خط کا سطح میں اور حلول سطح کا جسم میں حلول سریانی نہیں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک صادق آتا ہے کہ نہیں حلول کیے ہوئے ہے دوسرے میں برسبیل شیوع کلّیتہ۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک جسم ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں ہے۔ اور نقطہ اور خط اور سطح مصنف کے نزدیک عدمیات سے ہیں۔ اور یہاں کلام مؤ خارجہ میں ہے۔ احتیاج نہیں ہے کہ ہیئت کی تعریف میں ہمارے اس قول سے قید لگائی جائے۔ لاکچرہ متہ (نہ بطور جزو کے ہو دوسری شے سے) جو قید مشائین نے لگائی ہے اور یوں کہا ہے کہ عرض وہ ہے جو دوسری چیز میں حلول کرتا ہے نہ بطور جزو اس دوسری شے کے۔ کیونکہ جزو یا مقداری ہے۔ یا غیر مقداری۔ مقداری کی مثال جیسے آدھا گڑ غیر مقداری جیسے رنگینی سیاہی کا جزو ہے۔ اور جو ہریت انسان میں پہلا یعنی جزو مقداری تو شیوع اچھیدا ہونے کی قید سے نکل گیا۔ کیونکہ جزو مقداری کل میں پھیلا

ہوا نہیں ہوتا۔ اور یہ واضح ہے (مصنف نے مقداری کی قید نہیں لگائی۔ کیونکہ اس کے قول سے لونیٹ اُس پر والنت کہتی تھی۔ اور دوسرا جز (غیر مقداری) اُس کو مورد تقسیم نہاویگا موجود خارجی کے لئے کیونکہ سیاہی خارج میں لونیٹ اور جامعیت بصر سے نہیں بنی ہوئی ہے۔ اور نہ انسان جو ہریت اور ناطقیت سے خارج میں بنا ہوا ہے۔ پس جب کہ لونیٹ اور جوہریت اجزاء خارجیہ نہیں ہیں تو ان سے احتراز کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شے جو مثل جنس کے ہے یعنی موجود خارجی اُس میں وہ دونوں شامل نہیں ہیں اسی سے مصنف نے اپنے آئندہ قول میں اشارہ کیا ہے۔ مگر لونیٹ اور جوہریت اجزاء خارجیہ نہیں ہیں اشراق کے قاعدہ سے جس کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ پس نہ ان کی تقید کی ضرورت ہے۔ نہ ان سے احتراز کی ضرورت ہے۔ مصنف نے متن میں اجزاء خارجیہ کی قید بھی نہیں لگائی۔ بلکہ یہ شارح کی بڑھائی ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کے پیشتر ان کا اجزاء ذہنیہ ہونا بیان ہو چکا ہے۔ پھر

پس مفہوم جوہر کا اور ہریت کا معنی عام ہے۔ یعنی کلی ہے۔ کیونکہ ان کا نفس تصور غیر کی شرکت کو مانع نہیں ہے۔ لہذا جوہر عام ہے۔ روحانی اور جسمانی سے اور ہریت عام ہے اعراض تسبیہ سے حسب رائے مشابہت یا اعراض اربعہ سے حسب رائے مصنف۔ پھر

معلوم ہو کہ ہریت جب کہ محل میں ہے۔ یعنی بذات خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ قائم ہے اپنے محل میں۔ اور اُس میں پھیلی ہوئی ہے۔ پس اُس کو بذات خود احتیاج ہے۔ اُس محل میں شائع ہونے کی تو باقی رہتی ہے احتیاج شائع ہونے کی محل میں اُس کی بقا کے ساتھ (یعنی جب تک وہ باقی ہے یہ احتیاج بھی باقی ہے) لہذا انہیں تصور کیا جاسکتا اُس کا بذات خود قائم ہونا انہیں تو کیوں باقی رہتی احتیاج اُس کی بقا کے ساتھ۔ اور یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ انتقال کے وقت ضرور ہے کہ مستقل حرکت کرے۔ (یعنی بذات خود متحرک ہو) کیونکہ ایک محل سے دوسرے محل میں انتقال بغیر حرکت مستقیمہ کے نہیں ہو سکتا۔ پس وہ اس حالت میں بذات خود قیام کرے گی حرکت میں اور جمات (ستہ) میں کیونکہ ہر حرکت کرنے والا

جس جہات میں ہوتا ہے اُس سے دوسرے جہات میں بدل جاتا ہے) اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ موجود ہو۔ کیونکہ معدوم حرکت نہیں کر سکتا۔ پس جب ہیئت موجود ہے اور اُس کی چھ جہتیں بھی ہیں تو اُس کو لازم ہیں۔ ابعاد ثلاثہ (طول عرض عمق) جو کہ متقاطع ہوں نہ روایا کئے قائمہ پر۔ اور جو چیز ایسی ہے وہ جسم ہے پس ہیئت جسم ہے صحت اس لئے کہ جسم اور ہیئت تباہن ہیں بموجب بیان مذکور کے۔ جسم کی تعریف معصفت ہے۔ اس طرح کی ہے کہ جسم ایک جو ہر ہے کہ درست ہے اُس کے لئے اشارہ حسی کا مقصود ہونا یعنی یہ کہنا کہ یہاں ہے اور وہاں ہے اور مثل اُس کے اور اس تعریف سے کل گئے جو ہر عقلیہ کیونکہ اُن کی طرف اشارہ حسی نہیں ہو سکتا بلکہ اشارہ عقلی ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جسم خالی نہیں ہوتا طول و عرض و عمق سے۔ اور ہیئت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے یعنی ابعاد ثلاثہ پس جسم اور ہیئت تباہن ہیں۔ اُن میں سے کوئی اُس چیز پر صادق نہیں ہوتا جس پر دوسرا صادق آتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہیئت اگر منتقل ہو تو وہ جسم ہے۔ لیکن وہ جسم نہیں ہے پس محال ہے کہ منتقل ہو ایک محل سے دوسرے محل میں۔ اگر کہا جائے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر ہیئت منتقل ہو تو وہ جسم ہے۔ کیونکہ اس کا انتقال یہ ہے کہ پہلے محل میں معدوم ہو جائے اور دوسرے محل میں موجود ہو جائے تو جواب دیا جائے گا کہ اگر وہ ہیئت جو دوسرے محل میں موجود ہوئی وہ پہلی ہیئت جو پہلے محل میں معدوم ہو گئی اُس کے سوا کوئی اور چیز ہے تو اُس سے کوئی فائدہ نہیں اور اگر وہی ہے جو پہلے محل میں معدوم ہو گئی تھی تو اس کی بنا اعادة معدوم پر ہے بعینہ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ جب نوع اور محل متحد ہو گئے تو اُس کے لئے کوئی محل نہیں ہے۔ پس کوئی فارق بھی نہیں ہے۔ مگر زمان اور جب کہ زمان کا عود متنع ہے تو جو زمانہ کے ساتھ شخص ہے اُس کا عود بھی متنع ہے اور اگر جائز ہو اُس کا اعادة مع زمانہ کے مع اس کے کہ وہ دونوں موجود تھے قبل اُس زمانہ کے پس ہو گا زمانہ کے لئے زمانہ اور یہ محال ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ بھی ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر وہ منتقل ہو تو بذات خود متحرک ہے کیونکہ جائز ہے کہ انتقال دفعی (فوری) ہو آن واحد میں جواب دیا جائے گا کہ فطرت سلیمہ گواہی دیتی ہے کہ وہ آن جس میں اس نے جدائی کی پہلے محل سے سوائے اُس آن کے ہے جس میں اُس نے حلول کیا دوسرے محل میں اور جب یہ جائز نہیں ہے کہ اُن دونوں آنوں کے

درمیان میں زمانہ نہ ہو۔ کیونکہ پہلے درپے دو آنوں کا ہونا محال ہے۔ پس ان دو آنوں کے درمیان ایک زمانہ ایسا ہے کہ اس میں ہیئت بذات خود مستقلاً متحرک ہے۔ جو ممکن ہے کہ یہ جواب براسہ انتقال کے محال ہونے کی دلیل ہو اور اس کا نظم اس طرح ہو کہ کہا جائے کہ اگر ہیئت منتقل ہو تو وہ مستقل الحکمت ہوگی کیونکہ لازم ہے کہ وہ اپنی ذات سے قیام کرے۔ ایک زمانہ تک لیکن وہ بذات خود مستقل نہیں ہو سکتی بلکہ قیام کرتی ہے۔ اپنے محل کے ساتھ۔ جو

اور یہی وجہ چل سکتی ہے صور نوعیہ اور جسمیہ میں جس کو ثابت کیا ہے مشائین نے۔ اس لئے کہ لازم ہے کہ وہ بذات خود مستقل ہوں جب کہ انتقال کریں۔ اور نہیں چل سکتی محال ہونے میں اعراض عقلیہ کے انتقال کے (اعراض عقلیہ کا انتقال جائز ہے) کیونکہ وہاں کوئی آن اور زمان نہیں ہے (یعنی جواباً واعراض عقلیہ منقول متنا سے معرہ ہیں) یہ بھی معلوم ہو کہ جسم کے لئے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ حواس کے تحت میں واقع ہے۔ نہ اس لئے کہ وہ بذات خود محسوس ہے۔ کیونکہ جس خود جسم کا اور اک نہیں کرتی بلکہ اعراض جسمیہ کا جو اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں جیسے آنکھ اس کے رنگ کو محسوس کرتی ہے اور شکل کو اور مقدار کو شامہ اس کی بو کو اور ذائقہ اس کے مزے کو کان آواز کو اور لمس کیفیات کو۔ لیکن جس جب اعراض عقل پیش کرتی ہے تو عقل حکم کرتی ہے وجود جسم پر۔ کیونکہ یہ اعراض نہیں قائم ہو سکتے۔ مگر جسم طبعی پر پس جسم محسوس ہے اپنے عوارض کی جہت سے اور معقول ہے اپنی ذات کی جہت سے اور محسوس محض نہیں ہے اسی لئے جب خالی ہوتا ہے جسم رنگ سے جیسے ہوا تو اس کے وجود میں شک پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ہوا خلا ہے۔ جو

اور چونکہ وہ حواس کے تحت میں واقع ہے اس لئے مصنف نے تعریف کی جسم کی کہ وہ ایسا جو ہر ہے کہ درست ہے مقصود ہونا اس کا اشارہ حسیہ سے (اکثر نسخوں میں ہے) اور ہیئت میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ پس جسم اور ہیئت دونوں متبائن ہیں۔ اور جسام

۱۵۔ جس طرح خطیں دو ایسے نقطوں کا ہونا غیر ممکن ہے جن میں کوئی خط نہ ہو (خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو) اسی طرح دو آنوں کا ہونا بھی محال ہے کہ ان میں کوئی زمانہ نہ ہو۔ ۱۲۔

چونکہ شریک ہیں جسمیت میں اور فرق رکھتے ہیں سیاہی اور سفیدی سے پس وہ دونوں زائد ہیں جسمیت اور جوہریت پر۔ پس جسم اور سواد و بیاض تباہن ہیں۔ یعنی مابہ الاشتراک اور مابہ الافتراق تباہن ہیں۔ بگو
معلوم ہو کہ شے (یعنی موجود فی الایمان) منقسم ہے واجب اور ممکن میں۔ اور ممکن کا وجود عدم پر بذات خود ترجیح نہیں رکھتا۔ بگو
پس ضرور ہے کہ کوئی مرجح ہو کیونکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے۔ کیونکہ اگر بذات خود وجود کو ترجیح ہو تو وہ واجب ہوا ممکن نہ ہوا۔ اور اگر عدم کو ترجیح ہو تو وہ متغنی ہوا ممکن نہ ہوا۔ بگو

پس ترجیح کسی اور شے سے ہوگی۔ اور یہ شے علت تامہ ہے۔ علت تامہ سے مراد ہے مجموع امور جن پر شے موقوف ہو۔ نہ علت ناقصہ۔ اور وہ بعض امور ہیں جن پر شے موقوف ہو۔ مثلاً علل اربعہ۔ علت مادیہ۔ علت صوریہ۔ علت فاعلیہ۔ علت غائیہ اور شروط یعنی سوائے علل اربعہ کے اور امور وجودی یا علمی جن کے نہ ہونے سے شے متغنی ہے یا جن کے ہونے سے واجب نہیں ہے۔ اگرچہ مع ان کے واجب ہو جیسے شرط اخیر اور صورت۔ اور کبھی ان میں سے بعض علت تامہ ہوتی ہیں جب کہ معلول سوائے اس بعض کے اور کسی پر موقوف نہ ہو۔ جیسے مجردات (معلول اولیٰ کے لئے صرف باری تعالیٰ عزا سمہ کا وجود کافی ہے۔ اور کسی علت اور شرط کی احتیاج نہیں ہے) بگو

چونکہ علل اربعہ مشترک ہیں شرائط کے ساتھ جس کا بیان ہوا۔ لہذا سب کو شرائط کہتے ہیں۔ اور لفظ علت کا اطلاق صرف علت تامہ پر ہے۔ لہذا مصنف نے تامہ کی قید علت کے ساتھ نہیں لگائی اس بیان میں۔

ترجیح ہو جاتی ہے ممکن کے وجود کو جب کہ علت موجود ہو۔ اور ترجیح ہو جاتی ہے عدم کو جب کہ علت معدوم ہو پس وہ (مکن) واجب اور متغنی بالغیر ہے۔ بگو
اور جب علت کے حاضر ہونے اور معدوم ہونے سے قطع نظر کر لیں تو وہ

۱۔ واضح ہو کہ شے کی تقسیم واجب ممکن اور متغنی میں ہے۔ لیکن مصنف نے یہاں شے سے صرف وہ موجودات مراد لیں ہیں جو وجود خارجی رکھتے ہوں جیسا کہ تقسیم سے ظاہر ہوتا ہے۔ ۱۲

نہ واجب ہے نہ متعین بذات خود کیونکہ وہ ممکن ہے اور نہ بالغیر کیونکہ غیر سے قطع نظر کی گئی ہے۔ اگرچہ نفس الامر میں وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر سے خالی نہیں۔ کیونکہ وہ خالی نہیں ہے وجود و عدم سے مع اس امر کے کہ اگر واجب نہ ہو غیر سے تو موجود نہ ہو۔ کیونکہ نسبت وجود ممکن کی طرف اپنی ذات کے مع وجود علت تامہ نہیں ہے امتناع لذاتہ اور نہیں تو نہ ہوتی ممکن اور نہ امتناع لغیرہ ہے۔ اور نہیں تو علت تامہ موجود نہ ہوتی۔ اور نہ امکان کی نسبت ہے۔ ورنہ علت تامہ نہیں ہے۔ بلکہ غیر تامہ ہے۔ اور جب نسبت امتناع اور امکان کی نہ ہی تو وجوب کی نسبت ہوئی پس ممکن اولاً اپنی علت سے واجب ہوتا ہے پھر موجود ہوتا ہے۔ پس اُس کا وجوب مقدم ہے اُس کے وجود پر بالذات نہ بالزمان۔ پس جس طرح وہ جب تک واجب نہ ہو چکا غیر سے تو موجود نہیں ہوتی۔ اُسی طرح جب تک معدوم نہ ہو جائے غیر سے معدوم نہیں ہوتی۔ اور وہ دونوں حالتوں وجود و عدم میں ممکن ہے۔ کیونکہ وہ دونوں اس کو امکان ذاتی سے نہیں خارج کرتیں۔ لہذا اس پر دونوں حالتوں میں صادق ہے۔ کہ نہ وہ ضروری الوجود ہے اپنی ذات سے اور نہ ضروری العدم ہے اپنی ذات سے۔ پس وجوب کی دو قسمیں ہوں گی بالذات اور بالغیر۔ اور اسی طرح امتناع کی بھی۔ اور وجوب بالذات اور امتناع بالذات منافی ہے۔ امکان کا نہ وہ وجوب جو بالغیر ہے (یعنی وجوب بالغیر امکان کا منافی نہیں ہے۔) ۛ

اگر خارج کر دے وجود ممکن کو طرف وجوب کے (جیسا کہ بعض کا گمان ہے کہ ممکن کے وجود کا تصور نہیں ہو سکتا مگر زمانہ آئندہ میں کیونکہ وجود حال اس کو نکال دیتا ہے طرف وجوب کے پس وہ زمانہ حال میں امکان سے خارج ہو جاتا ہے) تو خارج کر دے گا عدم طرف امتناع کے (یعنی بعینہ اسی طرح جس کا ذکر وجوب میں ہوا ہے پس ممکن کبھی نہیں ہوتا۔) کیونکہ وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا وجود سے یا عدم سے اور یہ دونوں وجوب یا امتناع سے لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جیسے ضرورت اس کے عدم کی بہ سبب عدم علت کے غیر منافی ہے۔ اُس کے امکان کی اسی طرح ضرورت اس کے

وجود کی یہ سبب موجود ہونے علت کے غیر منافی ہے اس کے امکان کو (۱) جو چیز کسی اور چیز پر موقوف ہو جب تک یہ اور چیز موقوف نہ ہوگی وہ چیز بھی موجود نہ ہوگی۔ (نہیں تو اس پر موقوف نہیں ہوتی) پس اس کو دخل ہے اس کے وجود میں۔ یعنی اس اور چیز کو اس کے وجود میں دخل ہے جو اس پر موقوف ہے۔ اور جس چیز کے وجود میں غیر کو دخل ہو وہ ممکن ہے فی نفسه پس ممکن فی نفسه ہوتا ہے جو غیر پر موقوف ہو۔ ۲

علت یعنی علت تامہ سے ہماری مراد جو چیز ہے (جس سے ترجیح ہوتی ہے ممکن کے وجود کو) جس کے وجود سے کسی چیز کا وجود واجب ہو جائے قطعاً بغیر تصور تاثیر کے (یعنی دیر نہ ہو) بخلاف علت ناقصہ کہ اور داخل ہیں علت تامہ میں مثلاً اناط اور زوال مانع جیسے ستون چھت کو گرنے سے روکتا ہے۔ اگر مانع باقی رہے تو باقی رہے وجود ممکن کا (یعنی چھت کا گرنا ممکن ہے مگر ستون مانع ہے مگر باوجود مانع کے امکان موجود ہے۔ یعنی طبیعی میلان حرکت کا طرف مرکز ارض کے۔ ۲

اور جب نسبت وجود ممکن کی طرف اس چیز کے جو علت فرض کی گئی ترجیح سے اکثر ہو (یعنی ترجیح نہ پیدا کر سکے) پس نہ علیت ہے نہ معلولیت۔ ورنہ نسبت وجوب کی ہوتی جیسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ (امر عدمی مثل زوال مانع کے جو علت میں داخل ہے) اس طرف نہیں جاتا کہ امر عدمی سے کوئی کام ہوتا ہے (کیونکہ وہ موجود ہی نہیں ہے تو کیا کرے گا) بلکہ معنی عدم کے علت میں داخل ہونے کے یہ ہیں کہ جب عقل ملاحظہ کرے وجوب معلوم کو اس کا حصول موافق نہ ہو بغیر عدم مانع کے اور یہ کھلی بات ہے۔ علت کو معلول پر تقدم عقلی ہے نہ زمانی اور اسی کو تقدم بالذات کہتے ہیں۔ اور کبھی علت اور معلول ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں۔ ۲

(یہ اس صورت میں جب کہ دونوں زمانی ہوں۔ اس لئے مصنف نے کہا کبھی ایسا ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا۔ جیسے مجردات میں (کیونکہ حکماء کے نزدیک مجردات میں تقدم ذاتی ہے نہ تقدم زمانی خواہ کوئی صورت ہو علت کے وجود سے معلول کا وجود تخلّف نہیں کرتا۔) یعنی محال ہے کہ علت تامہ موجود ہو اور معلول نہ ہو خواہ وہ دونوں زمانی ہوں خواہ نہ ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ تقدم علت کا معلول پر زمانی نہیں ہے) کی جیسے کسر وانکسار ہم کہتے ہیں توڑا ٹوٹ گیا اس کا عکس نہیں کہتے۔ کیونکہ محال ہے کہ کہا جائے ٹوٹ گیا توڑا۔

اقسام تقدم

تقدم زمانی بھی ہوتا ہے۔ (جیسے باپ مقدم ہے بیٹے پر۔ اور یہ تقدم یعنی زمانی بالطبع اجزاء زمان میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اجزائے زمان سے بعض بعض پر تقدم نہیں ہو سکتے۔ از روئے زمان نہیں تو زمان کے لئے بھی زمان ہو۔ اور بالعرض ہوتا ہے اشیاء زمانہ میں۔ تقدم مکانی ہوتا ہے۔ جیسے امام مقدم ہوتا ہے ماموم سے محراب کی نسبت سے اور تاخر امام کا ماموم سے باعتبار دروازہ مسجد کے۔ جب ہم دروازہ کو مبدیان میں۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقدم اور تاخر دو اعتباروں سے ایک ہی ذات میں جمع ہو سکتے ہیں۔ اور یہ مثل اس کے ہے کہ علت کو تقدم ہے معلول پر بالذات اور تاخر ہے رتبہ طبعی کے اعتبار سے جب کہ ابتدا معلول کی جانب سے لیں۔ اور اگر ابتدا علت ہی کی جانب سے لیں تو علت کو ایک ہی ساتھ تقدم ہو گا۔ ذات اور رتبہ دونوں اعتباروں سے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ان قسموں میں کبھی تداخل ہو جاتا ہے۔

یا تقدم وضعی ہو جیسے اجرام ظلمہ میں مثلاً تقدم فلک زحل کا فلک مشتری پر جب کہ ہم فلک محدود للجهات کو مبدیان فرس کریں اور اس کے عکس ہو گا جب کہ فلک زحل کو مبدیان فرس کریں۔ اور دونوں صورتوں کا نام تقدم الرتبہ ہے۔ اور تعریف تقدم بالرتبہ کی یہ ہے کہ دو چیزوں سے ایک کو ایک مبدیان و دوسرے زیادہ نزدیکی ہو یہ نسبت دوسری کے اور یہ دوسری متاثر ہے نہیں ہے تقدم بعض اجزاء زمان کو بعض پر رتبہ کے اعتبار سے جیسے بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ بلکہ بالطبع ہے۔ جیسا کہ غرض یہ معلوم ہو گا۔ کہ انتہا کل حوادث کی حرکت و دوری کی طرف ہے پس تقدم ہر جز زمان کا مفعول ہے۔ اور یہ دوسرے جز زمان مفعول کے اور یہ تقدم بالطبع ہے۔ کیونکہ اگر حرکت اسے سب تک نہ ہو تو نہ صحیح ہوگی۔ حرکت سب سے ج تک کیونکہ متحرک ہو گا وہ جو پہنچا نہیں کسی مقام تک اس مقام سے۔ پس جو حال حرکت کا ہے۔ وہی حال مقدار حرکت یعنی زمان کا ہے۔ وجود خارجی میں زمان زیادہ نہیں ہوتا حرکت سے اس لئے زمان اور حرکت ایک ہی شے ہے اس کے لئے حقیقت میں اجزا نہیں ہیں۔

سوائے فرضی اجزاء کے کہ اُن پر صادق ہو بعض پر تقدم اور تاخر۔ یا تقدم شرف سے ہوتا ہے۔ جیسے تقدم معلم کا معلم پر یا اعتبار کثرت فضائل معلم کے متعلم سے۔ اور کبھی جزر علت کو تقدم زمانی ہوتا ہے معلول پر جیسے لکڑی کو کرسی پر کہ وہ یعنی چوب علت مادیہ ہے۔ یا ایک کو دوسرے کبھی تقدم عقلی ہوتا ہے یعنی زمانی نہیں ہوتا۔ جیسے صورت کرسی کی مقدم ہے کرسی پر یہ صورت کرسی کی علت صورت ہے۔ یہ تقدم بالزمانہ نہیں ہے۔ کیونکہ شے اور علت صورتی دونوں ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں۔ بلکہ بالطبع ہے۔ اور تقدم بالطبع ہر ایسی چیز کو ہے جس کے بغیر دوسری شے ممکن نہ ہو اور صرف اُسی کے وجود ہونے سے اس کا موجود ہونا واجب نہ ہو۔ پس اس تقدم میں تمام اجزاء شے داخل ہیں۔ اور شرائط اسی سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ تقدم جو ہر کا عرض پر بالطبع ہے۔

اور تقدم ایک کا دوسرے بالزمانہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ دونوں کبھی ساتھ ہوتے ہیں زمانہ کے اعتبار سے۔ مثل تقدم واحد اول کے۔ دوسرے جو اُس ایک سے مرکب ہو۔ اور صادق اول سے۔ اور باوجود اس کے عقل میں آتا ہے کہ ایک دوسرے تقدم ہے۔ پس یہ تقدم بالطبع ہے۔

اور بالطبع در الزات و در غیر الزات ہو گئے ہیں ذات شے کے تقدم میں وہ دوسری ذات پر کیونکہ واجب ہے تقدم علت کا معلول پر۔ الذات فواء علت قائم ہو کہ اُس کا تقدم بالذات ہے۔ خواہ غیر قائم ہو اور وہ بالطبع مقدم ہے۔

اطلاقاً مقدم کا باقی یہ مجازی اور عرضی ہے۔ نہ حقیقی اور ذاتی کیونکہ جو شے زمانہ مقدم ہے اُس کا تقدم اجزاء زمانہ مفروضہ کے اعتبار سے ہے جب ہم نے کہا کہ موسیٰ مقدم ہیں عیسیٰ پر تو اُس کے یہی معنی ہیں کہ زمانہ موسیٰ کا پہلے ہے عیسیٰ کے زمانہ سے۔ پس تقدم حقیقی دونوں زمانوں میں ہے۔ اور یہ تقدم بالطبع ہے۔ نہ دونوں شخصوں میں۔

خدا یا اگر مقدم کو دخل ہو وجود میں متاخر کے اور اس حالت میں رجوع

کرتا ہے یہ تقدم تقدم بالطبع کی طرف۔ اسی طرح تقدم بالشرف میں بھی یہ جائز ہے۔ کیونکہ صاف فضیلت کہو تقدم کرتا ہے۔ امور کی یا منصب جلوس میں توجہ جو کرنا ہے یہ تقدم زمان کی طرف یا ترتیب کی طرف کہ وہ بھی راجع ہے زمانہ کی طرف پس اگر کہا جائے کہ بغداد مقدم ہے بصرہ پر تو یہ اس نسبت سے کہ قصد کرنے والا (مسافر) آثار کی جانب روانہ ہوا اور اس کے کچھ معنے نہیں ہیں۔ الا یہ کہ مسافر پہلے پہنچتا ہے بغداد میں قبل اس کے کہ پہنچے بصرہ میں لیکن جو چڑھاؤ کا قصد کرے تو اس کا عکس ہے۔ اور کوئی ان میں سے دوسرے پر بالذات تقدم نہیں ہے۔ نہ باعتبار تیز اور مکان کے۔ بلکہ باعتبار زمان بنا بر اس وجہ کے جو بیان کی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقدم مقول (بولا نہیں جاتا) نہیں ہے پانچوں پر باعتبار توازن کے نہ بالتشکیک جیسے بعض نے گمان کیا ہے۔ بلکہ حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے اطلاق ہے۔ جیسے ہم نے بیان کیا۔ جب کہ معلوم ہوا کہ تقدم پانچ قسم کا ہے۔ بالذات بالزمان۔ بالترتیب۔ بالشرف۔ بالطبع۔ پس ہم کو معلوم ہو گیا کہ تاخر کے بھی یہی اقسام ہیں۔ اور مثالیں دونوں کی یکساں ہیں۔ اسی طرح مع بھی پانچ قسم کا ہے۔ معیت زمانی کی مثال جیسے علت اور معلول اور یہ معیت غیر مفارقات میں ہے۔ نہ مفارقات میں کیونکہ غیر زمانی ہیں۔ جو

یا معیت بالذات جیسے ایک ہی علت کے دو معلول۔ اور بالطبع جیسے متکافئین لزوم وجود میں (یعنی ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو لازم ہو) نہ یہ کہ ایک سبب ہو دوسرے کے وجود کا جیسے دو چند اور نصف۔ جو اور معیت وضعی جیسے دو ماموم ایک ہی صف میں۔ جو بالشرف جیسے دو شاگرد ایک ہی استاد کے (جو ایک ہی درجہ میں ایک ساتھ تعلیم پاتے ہوں)۔ جو

۵۔ جب کوئی کلی مقید ہو جزئیات پر ٹھیک ایک ہی معنی سے تو اس کو متواطی کہتے ہیں۔ اور جب جزئیات میں باعتبار ضعف و قوت فرق ہو تو کلی کو مشکک کہتے ہیں۔ متواطی کی مثال انسان جو کہ صادق ہے زید عمر و بکر وغیرہم پر ٹھیک ایک ہی معنی سے کلی مشکک جیسے موجود کا اطلاق خالق اور مخلوق پر کہ وجودین میں بہت بڑا فرق ہے۔ ضعف و قوت کے اعتبار سے۔ ۱۴۔

سوائی
سلسلہ

معیت مکانی دو جسموں کی ایک ہی مکان میں من جمیع الوجوہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ دو جسموں کا ایک ہی مکان میں ممکن ہونا محال ہے۔ یہاں ایک اور امر کا ذکر واجب ہے۔ مثلاً میں۔ اور وہ وجوہ تنہا ہی سلسلہ ہے۔ یعنی ایسے سلسلہ کا تنہا ہی ہونا واجب ہے جو مجتمع ہوا احاد سے کسی ترتیب کے ساتھ کیونکہ اس مسئلہ پر موقوف ہیں بعض امور جن کو ہم بیان کرنے والے ہیں۔ جو

معلوم ہو کہ ہر سلسلہ میں ایک ترتیب ہوتی ہے۔ خواہ کیسی ہی ترتیب ہو۔ خواہ ترتیب وضعی ہو جیسے اجسام میں ہوتی ہے۔ خواہ ترتیب طبعی ہو جیسے علل اور معلولات میں ہوتی ہے یا جو اس کے مثل ہو جیسے صفات اور موصوفات۔ یہ سب کے سب مرتب ہوں۔ اور موجود ہوں ایک ساتھ۔ جو

اور احاد اس سلسلہ کے مجتمع ہوں۔ ضرور ہے کہ وہ احاد تنہا ہی ہوں۔ جو ظاہر ہے کہ مصنف نے یہاں دو شرطیں کی ہیں۔ ایک ترتیب دوسری اجتماع پہلی شرط سے مقصود یہ ہے کہ ایک واحد کو دوسرے واحد سے کوئی ربط نہ ہو تاکہ سارا سلسلہ حکم واحد میں لیا جاسکے۔ اجتماع سے مراد ہے جملہ احاد کا موجود ہونا کیونکہ اگر کسی سلسلہ کے بعض افراد موجود ہیں اور بعض معدوم تو وہ سلسلہ ہنوز پورا نہیں ہے۔ اس سے ہم کو بحث نہیں ہے۔ (اب دلیل شروع ہوتی ہے) جو

کیونکہ اس سلسلہ کے ہر واحد اور دوسرے واحد میں جو احاد ہیں وہ تنہا ہی ہیں کیونکہ اگر غیب غیب ہی ہوں۔ حالانکہ اُن کے دونوں طرف دو رائے (یعنی گمیرنے والے) موجود ہیں بہ ترتیب یہ محال ہے۔ اور جب اس سلسلہ میں ایسے دو واحد (یا احاد) موجود نہیں ہیں جن کے درمیان غیر تنہا ہی احاد ہوں۔ اور ہر ایک دوسرے کے احاد تنہا ہی ہیں تو یہ کل تنہا ہی ہے۔ جو

ظاہر ہے کہ یہ حکم کلی مجموعی پر نہیں ہے۔ کیونکہ حکم کیا گیا ہے ہر ہر واحد پر کلی مجموعی کی مثال جیسے کہیں کہ جب ہر ایک جز گز بھر سے کم ہے تو کل بھی گز بھر سے کم ہے۔ یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ مجموع ہو سکتا ہے کہ گز بھر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ایسا

اجزاء کے ایک ہی گز ہوں) مگر یہاں حکم ہر ہر واحد پر ہے۔ اگر کہا جائے چونکہ ہر واحد ایک گز سے کم ہے۔ لہذا اس مجموعہ کا ہر ہر واحد گز بھر سے کم ہے۔ اور یہی حکم اجسام پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔ کیونکہ لاتناہی یا اجسام مختلفہ میں ہوگی۔ یا ایک ہی جسم میں۔ پس ہم فرض کریں گے اس جسم یا اجسام میں ایک سلسلہ حیثیات مختلفہ کا۔ کیونکہ اگر ایک ہی جسم میں لاتناہی ہو تو اس میں یہ دلیل نہیں چل سکتی جب تک حیثیات مختلفہ فرض نہ کی جائیں۔ اسی لئے اس برہان کو برہان حیثیات کہتے ہیں یا اجسام مختلفہ ہوں پس جاری ہو سکتی ہے اس میں بھی برہان۔ اسی طرح جو اعداد میں بیان کی گئی ہے۔ اس طرح کہ اجسام کو اگر مختلف ہوں یا حیثیات کو جب کہ ایک ہی جسم ہو۔ بجائے اعداد کے فرض کریں۔

تم ایک برہان لاتناہی سلسلہ مفروضہ پر جاری کر سکتے ہو یعنی برہان تطبیق کسی قدر تصرف کے ساتھ۔

عدم لاتناہی
برہان
حیثیات

برہان
تطبیق

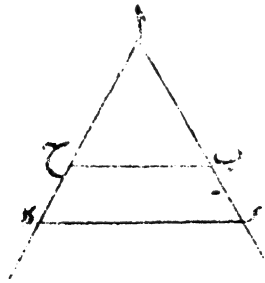
فرض کر لو کہ ایک مقدار تنہا ہی سلسلہ کی درمیان سے معدوم ہے گویا کہ وہ ختم نہ ہوا ہے۔ اور اس قدر تنہا ہی کے دونوں کنارے ملے ہوئے ہیں ایک دوسرے کے ساتھ کہ ان میں کوئی شکاف یا رخنہ درمیان دونوں حصوں سلسلہ غیر تنہا ہی کے نہ باقی رہے اور ایک سلسلہ غیر تنہا ہی متوال ہو جائے۔ سلسلہ کو ایک مرتبہ تو اس طرح فرض کرو (یعنی ایک مقدار اس سے محذوف ہو) اور دوسری مرتبہ اس کو اس طرح حذف کرو کہ اس میں سے کوئی مقدار معدوم نہیں ہوئی ہے۔ اور ان کو دو سلسلے مان کے ایک کو دوسرے پر تطبیق کر دے اپنے وہم میں۔

اگر لاتناہی جسم واحد میں یا بعد واحد میں ہو یا اجسام مختلفہ یا حیثیات میں ہو تو اسی طرح عمل کرو۔

یا ایک سلسلہ کے ہر عدد کو دوسرے سلسلہ کے ہر عدد کے مقابل کرو عقلاً اگر لاتناہی اعداد میں ہو۔ (یعنی کوئی چیز جس میں تعدد ہو مثل اجسام اور حیثیات کے دونوں مختلف سلسلوں میں ضرور ہے کہ اس انطباق کے بعد دونوں سلسلوں میں تفاوت واقع ہو۔ اور یہ تفاوت وسط میں نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم نے شکاف اور رخنہ کو بند کر دیا ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ کنارے پر تفاوت واقع ہو تو ترک جائے گا سلسلہ ناقص کنارے پر اور سلسلہ زائد برعہ جائے گا اسی مقدار تنہا ہی سے جو حذف کر دی گئی تھی اور

جو چیز کسی تنہا ہی سے بقدر تنہا ہی زائد ہو وہ بھی تنہا ہی ہوتی ہے۔ پس دونوں سلسلہ تنہا ہی ہوئے۔ اور ہم نے فرض کیا تھا کہ وہ تنہا ہی نہیں ہیں صفت (یہ خلاف مفروض ہے اور محال ہے) برہان تطبیق سے لائن تنہا ہی ابعاد بالکل باطل ہو جاتی ہے۔ خواہ جسمانی خواہ بذات خود قائم ہو ان کے نزدیک جو لوگ اس کو مانتے ہیں۔ اور اس کے مثل۔ اور علل اور معلومات اور ان کے سوا جیسے موصوفات اور صفات مترتبہ۔ کچھ حکومت اس نزاع کے فیصلہ میں جو مشائخین کے مذہب میں اور ان کے مخالفوں کے مسلک میں ہے اس باب میں۔ مشائخین کہتے ہیں کہ وجود ماہیات کا زائد ہے ماہیات پر ذہن میں بھی اور اعیان (خارج) میں بھی۔ اور مخالفین کہتے ہیں کہ وجود زائد ہے اذہان میں نہ اعیان میں۔ کچھ

۱۵۔ ایک بین دلیل کسی سلسلہ کے غیر تنہا ہی نہ ہونے کی اس طرح نکلتی ہے کہ اس سلسلہ کو جس کو لائن تنہا ہی فرض کیا ہے۔ دو یا تین ٹکڑے کر ڈالیں ہر ٹکڑا لامحالہ تنہا ہی ہے۔ اور تنہا ہی بجز کا حاصل جمیع ضرور تنہا ہی ہونا چاہیئے حالانکہ حاصل جمیع وہی تھا اس سلسلہ مفروضہ ہے جو کہ لائن تنہا ہی فرض کیا تھا صحت دوسری برہان سلمی سے بھی لائن تنہا ہی ابعاد کا محال ہونا ثابت ہو سکتا ہے۔ فرض کیا کہ ایک نقطہ اسے دو خط ۶۰ درجہ کا زاویہ بناتے ہوئے نکلتے ہیں مثلاً خط ا ب ج اور خط ا ح د۔ دونوں کے درمیان ہر جگہ ایک شدت تساوی الاضلاع پیدا ہوتی ہے مثلاً ا ب ج۔ ا ح د کے۔ ا ب فرض کر دو



کہ خط ا ح لائن تنہا ہی ہے۔ اور خط ا ب بھی لائن تنہا ہی ہے تو ان کا درمیان خط ایک شدت لائن تنہا ہی کا قاعدہ ضرور صحیح کہ نسبت لائن تنہا ہی ہو۔ حالانکہ دونوں طرف گھرا ہوا ہے۔ ۶۰ درجہ کے زاویہ کی قید ہم نے اس سلسلہ لگائی تاکہ بتندی آسانی سے سمجھ سکے۔ ورنہ اس قید کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ ۱۶۔ یعنی وہ لوگ جن کا یہ مذہب ہے کہ ابعاد بذات خود قائم ہیں۔ نہ جسم کے ساتھ منضم ہو کے۔ ۱۷۔

وجود واقع ہے ایک ہی معنی سے سواد پر اور جو ہر پر اور انسان پر اور فرس پر۔ پس وہ معنی معقول اعم ہے ان سب سے۔ اسی طرح مفہوم ماہیت کا مطلقاً اور شئییت اور حقیقت اور ذات کا علی الاطلاق اسی طرح یہ چاروں بھی اعم مطلق ہیں مثلاً ماہیت اس شئییت سے کہ وہ ماہیت ہے۔ نہ ماہیت مقید جیسے ماہیت فلاں بہان کی اور ایسا ہی اطلاق باقی تین کا اُن سب چیزوں پر جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ (یعنی سواد جو ہر انسان فرس) (یعنی ماہیت سواد جو ہر انسان بافرس کی مقید ہے اور خاص اور ماہیت من حیث ماہیت اُس سے اعم مطلق ہے۔ اسی طرح شئییت وغیرہ) پس دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ محمولات خالص حتم ہیں۔ یعنی اُن کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں ہے۔ اس معنی سے کہ یہ زائد ہیں اُن ماہیتوں پر جن پر مکمل ہوتے ہیں۔ ذہن میں نہ خارج میں۔ کیونکہ اگر اس طرح نہ ہوں تو یازائد ہوں گے اُن چیزوں پر ذہان اور اعیان دونوں میں ایک ہی ساتھ یا اصلاً زائد ہی نہ ہوں گے۔ تاکہ وجود سواد کا مثلاً نفس سواد ہو۔ اور ثنائی باطل ہے۔ کیونکہ اگر وجود سے مراد مجرد سواد ہو تو جب وہ واقع ہو (بولا جائے) بیاض (سفیدی) اور جو ہر پر تو وہ ایک ہی معنی سے نہ ہوگا۔ اور باطل ہونا تالی کا دلالت کرتا ہے باطل ہونے پر مقام کے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود سے سفیدی اور جو ہر یا اور کوئی ماہیت مراد نہیں ہے۔ اور ماہیت اور شئییت اور حقیقت اور ذات کوئی اُن میں سے بیاض اور جو ہر یا اور کوئی ماہیت

۱۱۔ یعنی لفظ وجود یا موجود ہر حقیقت پر ایک معنی سے بولا جاتا ہے۔ اور یہ مفہوم وجود کا اعم مطلق ہے ہر خاص موضوع سے جن کا بیان مذکور ہوا ہے۔ یا اُن کے سوا۔ ۱۲۔

۱۲۔ صورت قیاس کی یہ ہے۔ اگر یہ محمولات زائد نہ ہوں مقدم تو۔ وجود سواد کا بعینہ سواد ہے۔ تالی۔ تالی باطل ہے۔ لہذا اُس کو رفع کیا۔ حاصل ہوا نقیض مقدم۔ یعنی یہ محمولات زائد ہیں۔ فهو المطلوب۔ ۱۳۔

۱۳۔ اس معنی سے کہ وجود مجرد سواد ہے اس قضیہ السواد موجود سیاہی موجود ہے کے معنی ہوے سیاہی سیاہی ہے۔ اسی طرح البیاض موجود پر سفیدی موجود ہے کے معنی ہوے سفیدی سفیدی ہے۔ ایک جگہ موجود بمعنی سیاہی ہوا اور دوسری جگہ بمعنی سفیدی۔ لہذا موجود یا وجود کے معانی مختلف ہوئے۔ اور ہم اُس کو ایک ہی معنی سے تمام اشیاء پر حمل کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجود ایک شے زائد ہے۔ ۱۴۔

نہیں ہے۔ اور جب وجودان مائیتوں میں کسی ماہیت سے مراد نہیں ہے۔ اور اُن پر
مصادق آتا ہے تو اُن میں سے ہر ایک سے اعم ہے۔ کچھ

اور پہلی شق کا بطلان بقول مصنف پس لیا جائے وجود اعم جو ہریت سے
مثلاً اور اُس پر نہ اندھو خارج میں تو دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو حال (حلول کرنے
والا) ہوگا جو ہر میں اور اُسی کے ساتھ قائم ہوگا۔ یا بذات خود مستقل ہوگا۔ کیونکہ جو
موجود ہے خارج میں یا وہ جو ہر ہے یا عرض ہے۔ کچھ

پس اگر بذات خود مستقل ہے۔ تو موصوف نہ ہوگا اُس سے جو ہر کیونکہ
نسبت وجود کی بنا پر اس فرض کے کہ وہ جو ہر ہے طرف جو ہر کے جو اُس سے موصوف
ہے اور غیر جو ہر کے یکساں ہے۔ پس اگر موصوف ہو اُس سے جو ہر تو موصوف ہوگا
اس سے عرض بھی۔ اور اگر موصوف ہو اُس سے عرض تو لازم آئے گا قیام جو ہر کا ساتھ
عرض کے۔ کیونکہ صفت قائم ہوتی ہے موصوف کے ساتھ۔ اور صفت یعنی وجود جو ہر
ہے جو قائم ہے عرض سے۔ یہ اُس صورت میں جب کہ ہم وجود کو قائم بذات خود فرض کریں۔
اور اگر وجود جو ہر میں ہو تو کوئی شک نہیں کہ وہ جو ہر میں ہے۔ (اور بعض نسخوں

میں اس طرح ہے۔ پس کوئی شک نہیں ہے کہ وجود حاصل ہے جو ہر کو) اور حصول وہی وجود
ہے۔ اور وجود اگر حاصل ہو تو وہ موجود ہے۔ کیونکہ ہر حاصل موجود ہے۔ اور ہر موجود کے
لئے وجود ہے۔ پس وجود کے لئے وجود ہے۔ اے غیر النہایت۔ اگر کہا جائے کہ یہ اُس صورت
میں لازم آئے گا جب کہ وجود اور اُس کا موجود ہونا ایک ہی نہ ہو۔ (اس اعتراض کی
طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے) پس اگر لیا جائے وجود کا موجود ہونا کہ وہ عبارت ہے
نفس وجود سے تو ہم کہیں گے کہ اگر اس طرح ہو جس طرح تم فرض کرتے ہو تو صدق اور حمل
وجود کا وجود اور غیر وجود پر ایک معنی سے نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کا مفہوم اشیاء میں اس
طرح ہے کہ وہ ایک شے ہے۔ جس کے وجود ہے۔ اور نفس وجود پر اس طرح ہوگا
کہ وجود وجود ہے۔ اور ہم اطلاق وجود کا سب پر ایک ہی معنی سے کرتے
ہیں۔ کچھ

(اور جب ایک ہی معنی لئے جائیں تو ضرور ہے کہ وجود موجود مانا جائے
جس طرح سب اشیاء میں ہے تو وجود ایک شے ہے جس کے وجود ہے۔ اور اُس سے

وجود جملہ
ماہیات سے
اعم ہے۔

لازم آتا ہے کہ وجود کا وجود ہوالے غیر انہایتیہ۔ جیسے ہم نے کہا تھا۔ جو
اب ہم (اس باب میں کہ مفہوم موجود کا اور ہے اور وجود کا مفہوم اور کہتے
ہیں۔ اگر سیاہی معدوم ہو تو اس کا وجود حاصل نہیں ہے۔ پس اس کا وجود موجود نہیں
ہے۔ کیونکہ اس کا وجود بھی معدوم ہے۔ پس جب ہم نے تغزل کیا وجود کا اور حکم کیا کہ
وہ موجود نہیں ہے۔ لہذا مفہوم وجود کا جدا ہوا مفہوم سے موجود کے پھر ہم نے کہا موجود
ہے سیاہی اور ہم نے اس کو مان لیا تھا معدوم اور اس کا وجود حاصل نہ تھا۔ پھر حاصل
ہو گیا وجود اس کا پس حاصل ہوا وجود کا اس سے جدا ہے یعنی وجود سے باوصف اس
کے کہ حصول اور وجود ایک ہی ہے۔ پس وجود کا وجود ہوا اور رجوع کرے گا کلام وجود
وجود کی طرف اور چلے گی یہ تقریر غیر نہایت تک۔ اور صفات جو غیر نہایت تک مرتب
ہوں ان کا اجتماع محال ہے۔ (جیسے تم سمجھ چکے ہو اس کا محال ہونا) اور یہ بحث اس
طرف لے جاتی ہے کہ وجود زائد ہے ماہیت پر عیان (خارج میں یہ محال ہو گیا) جو
ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ مصنف نے معدوم کو موجود فرض کر کے اس لئے
مثال دی تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ حوادث موجود ہوتے ہیں۔ اگر زائد ہوتا وجود کا وہ نفس
وجود پر تو کبھی حادث نہ ہوتا۔ کوئی حادث کسی وقت بغیر اس کے کہ حادث ہو قبل اس کے
غیر متناہی اس لئے کہ نہ حاصل ہوتا وجود کسی شے کا مگر یہ کہ موجود ہو فاعل وجود وجود
کا اس سے پہلے اس شے سے اور یوں ہی چلے گا یہ تسلسل غیر نہایت تک۔ اور جو چیز متواتر
ہو غیر متناہی پر جو کہ ترتیب کے ساتھ موجود ہو۔ وہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ ابتداً حاصل
ہوتا ہے۔ پس اگر زائد ہو وجود نہ حادث ہو گا کوئی حادث اور مقدم مثل تالی کے باطل ہے
پس وجود زائد نہیں ہے خارج میں۔ جو

وجہ دوم :- (اسی بیان میں کہ وجود زائد نہیں ہے ماہیت پر عیان یعنی وجود خارجی
میں۔ اور یہ وجہ الزامی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مشائین استدلال کرتے ہیں اس بات پر کہ وجود

۱۰۔ ہم کہتے ہیں فلاں شے وجود رکھتی ہے۔ پھر ہم کہیں وجود بھی ایک شے ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہذا وجود کا
وجود ہوا۔ اسی طرح اس وجود کے وجود کا بھی وجود ہوا۔ اور یہ سلسل کبھی متناہی نہ ہو گا۔ ۱۱۔
۱۲۔ یعنی حادث ہوتے ہیں۔ اور ابتداً ہوتے رہیں گے۔ یہ بدیہیات سے ہے۔ ۱۲۔

زائد ہے ماہیت پر اعیان میں اس طرح سے کہ ہم تعقل کرتے ہیں ماہیت کا بغیر وجود کے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ماہیت کے تعقل کے بعد ہم کو اُس کے وجود میں شک ہوتا ہے۔ اور جو دوا امر ایسے ہوں کہ اُن میں سے ایک کا تعقل بغیر دوسرے کے ہو تو وہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر ہوتے ہیں۔ وجود خارجی میں۔ نہ تخیل پس وجود غیر ماہیت ہے اور زائد ہے۔ ماہیت پر خارج میں۔ اور مشائین کے مخالف بعینہ اسی حجت سے اُن کو الزام دیتے ہیں۔ اُن کی یہ تقریر ہے کہ وجود زائد نہیں ہے ماہیت پر وجود خارجی میں۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ لازم آئے گا کہ وجود وجود زائد ہو وجود پر بعینہ اسی طرح جیسے تم نے کہا ہے۔ کیونکہ کبھی ہم سمجھتے ہیں وجود کو جیسے وجود عنقا شکار اور ہم شک کرتے ہیں کہ اس کا وجود خارج میں حاصل ہے یا نہیں۔ اور اگر ایک ہی ہوتے دونوں وجود یعنی عنقا کا اور وجود اُس کے وجود کا تو ضرور متنع ہوتا تعقل دونوں وجودوں سے ایک وجود کا متنع کے دوسرے وجود میں جیسے تم نے بیان کیا اصل ماہیت میں اور اُس کے وجود میں۔ پھر رجوع کر کے گی تقریر وجود وجود میں تسلسل کے ساتھ غیر نہایت تک۔ جو سلسلہ کہ مترتب موجود ہے ساتھ ہی ساتھ اور یہ محال ہے۔ اگر کہا جائے وجود وجود زائد نہیں ہے وجود پر کیونکہ اُس کی ذات نہیں ہے سوائے وجود کے تو اُس کی ذات (حقیقت) عین وجود ہے۔ اور وجود بذات خود موجود ہے۔ اور جو ماہیتیں اُس کے سوا ہیں اُس کے ساتھ موجود ہیں۔ جیسے زمان اپنی ذات سے متقدم اور متاخر ہوتا ہے۔ اور دوسری چیزیں متقدم اور متاخر ہوتی ہیں اُس کے ساتھ۔ ہم کہیں گے جیسے دلالت کی ماہیت کے تعقل نے شک کے ساتھ اُس کے وجود میں وجود کے اُس پر زائد ہونے پر اسی طرح دلالت کرتا ہے تعقل اُس وجود کا جو مضاف ہے ماہیت کی طرف شک کے ساتھ اُس وجود کے وجود میں اس بات پر کہ یہ وجود زائد ہے وجود اصلی پر جہاں تک ہم نے بیان کیا مصنف نے اسی تقریر کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ جو

اتباع مشائین کے مخالفوں نے وجود کو سمجھ لیا۔ اور شک کیا اس امر میں کہ

۱۵۔ یعنی اور اشیا بذات خود متقدم اور متاخر نہیں ہیں۔ بلکہ جو زمانہ متقدم ہیں وہ متقدم ہیں۔ اور جو زمانہ متاخر ہیں وہ متاخر ہیں اشیا کے لئے۔ تقدم اور تاخر ذاتی نہیں ہے۔ ۱۲۔

آیا وہ اعیان میں حاصل ہے یا نہیں جیسے اصل ماہیت کے باب میں مشائین نے
 کیا تھا (کہ ماہیت کو انھوں نے سمجھ لیا تھا اور شک کیا تھا کہ آیا وہ ماہیت
 اعیان میں حاصل ہے یا نہیں۔ ہے) پس وجود کا ایک اور وجود ہو گا جو پہلے
 وجود پر زائد ہے جیسے ماہیت پر زائد تھا۔ مشائین کے نزدیک اور اسی سے
 لازم آتا ہے تسلسل۔ (شارح کہتے ہیں کہ یہ تقریر درحقیقت نقض اجمالی
 ہے۔ اور اس نقض کی نظم (یعنی ترتیب مقدمات) اس طرح ہے کہ کہا جائے کہ
 کہ تمھاری دلیل اگر صحیح ہو تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو کہ منع ہے
 پس تالی (یعنی تسلسل) باطل ہے۔ لہذا مقدم بھی باطل ہے۔ اور اس بیان سے
 واضح ہو گیا کہ عین ماہیت وجود موجود نہیں ہے۔ (مثلاً واجب لذاتہ
 کے لئے اس کا وجود عین ماہیت ہے) جو کہ مذہب مشائین کا ہے۔ جو
 اسلئے کہ جب تصور کرتے ہیں مفہوم عین ماہیت وجود کا تو ہم کو شک
 ہوتا ہے کہ اس کو وجود حاصل ہے اعیان میں یا نہیں۔ اور جب ایسا ہوتا ہے
 تو ہم کہتے ہیں کہ وجود مشکوک و حال سے خالی نہیں ہو سکتا یا وہ عین متصور
 معلوم ہے یا اس کے سوا اور کچھ اور ہے۔ اور یہ دونوں شقین باطل ہیں کیونکہ
 اگر وہ عین متصور معلوم ہے پس مشکوک عین معلوم ہے۔ اور اس کا فساد ظاہر
 ہے (اسی لئے مصنف نے اس شق سے تعرض نہیں کیا) اور اگر غیر متصور معلوم
 ہے تو اس کا وجود زائد ہے وجود پر اور پہلا وہ ہے جو عین ماہیت وجود ہے۔
 اور تسلسل ہو جائے گا جس کی تقریر ہو چکی ہے ایک مرتبہ سے زیادہ اور یہ محال
 ہے۔ اور یہ محال لازم آتا ہے فرض کرنے سے عین ماہیت وجود کے پس عین ماہیت
 وجود کا وجود نہیں ہے

شارح کہتے ہیں جب مصنف نے اس حجت کو باطل کر دیا جس پر بھروسہ
 کیا تھا اس مذہب کے ماننے والوں نے (کہ وجود کی ایک صورت اعیان میں ہے)

۱۵۔ نقض اجمالی علم مناظرہ کی اصطلاح ہے۔ جب خصم کی دلیل کو منع کریں مگر یہ نہ کہیں کہ کبریٰ جبراً
 ہے یا سفری اگر کبریٰ یا سفری کو یاد دہن کرنا متعین کر کے نقض کریں تو وہ نقض تفصیلی ہے۔ ج ۱۲۔

جواب لازمی
کے بعد تحقیقی
جواب دیا جائے۔

کہ زائد ہے ماہیت پر جو اُس سے متصف ہے) نقض اجمالی سے اور ایسا جواب
الزامی دیا۔ یعنی جس سے اُن کے مذہب کے خلاف لازم آتا ہے۔ اُس کے بعد
مصنفؒ نے نفس الامر میں اس قول کے باطل ہونے پر استدلال کیا (جواب عقلی
کی طرف مصنفؒ نے توجہ کی) تاکہ مصنفؒ اس امر پر تنبیہ کر دیں کہ کسی حجت کے
باطل ہو جانے سے لازم نہیں آتا ثبوت نقیض مذہب کا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ
مذہب حق ہو اور جو احتجاج اُس پر کیا گیا ہے وہ فاسد ہو۔ پس مصنفؒ نے اُن کی
حجت کے نقض پر قناعت نہیں کی۔ اور یہ کہا۔ جو

فساد دلیل ہے
فساد دلائل ہم
نہیں آتا۔

ایک اور وجہ (جو دلالت کرتی ہے اُن کے مذہب کے بطلان پر) یہ ہے
کہ اگر وجود ماہیت کے لئے ہو۔ (یعنی ماہیت کا وصف ہو اور زائد ہو ماہیت
پر اعیان میں جیسا کہ مفروض ہے) پس اس وجود کو نسبت ہوگی ماہیت سے
اور اُس نسبت کا وجود ہوگا (یعنی یہ نسبت حاصل اور ثابت ہوگی خارج میں جیسا کہ
زعم مشائخ کا ہے) اور وجود نسبت کو نسبت ہوگی نسبت سے اور تسلسل ہو جائیگا
نسبت کے وجودوں کا ائے غیر النہایت۔ اور یہ محال اسی سے پیدا ہوا کہ ہم نے
وجود کو زائد فرض کیا تھا ماہیت پر وجود یعنی میں۔ پس وجود غیر زائد ہے۔ ماہیت
پر خارج میں۔ بلکہ اُس کا وجود ذہنی ہے۔ جو

جو ہر ذات
شود موصوف
ہو نامہ صفت
نہیں ہوتا۔

ا ذر وجہ :- اگر وجود حاصل ہو اعیان میں اور وہ جو ہر نہیں ہے۔ کیونکہ وجود اُس
کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ صفت ہو ماہیات کی۔ اور کوئی جو ہر ایسا نہیں ہوتا پس
کوئی وجود جو ہر نہیں ہے اس دلیل سے۔ اگر اس قیاس کے کبریٰ کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ
اجماع متاخرین کا کبریٰ پر ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ وجود شے کی ہیئت ہے شے میں
(یعنی عرض ہے) کیونکہ ممکن موجود یا جو ہر ہے یا عرض۔ جب وجود جو ہر نہیں ہے
تو لا محالہ عرض ہے۔ اور جب عرض ہے تو تین حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو اُس کا
حصول اس کا محل کے قبل ہو بالذات اور یا مع اس کے یا بعد اس کے ہو۔ اور تینوں

سلک۔ قیاس کی صورت شکل دوم سے۔ ہر وجود صفت ہے کسی ماہیت کی (صغریٰ) موجبہ کلیہ کوئی جو ہر
صفت نہیں کسی ماہیت کی (کبریٰ) سالبہ کلیہ۔ لہذا کوئی وجود جو ہر نہیں ہے (نتیجہ) سالبہ کلیہ۔ ۱۲۔

قسیں باطل ہیں۔ پس اسی طرح وجود کا زائد ہونا بھی باطل ہے۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے (۱) پس حصول اُس کا مستقل پہلے نہ ہوگا۔ اور اُس کے بعد اُس کے محل کا۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حال قبل اپنے محل کے مستقل پایا جائے نہیں تو عرض نہ ہوگا۔ کیونکہ محال ہے وجود عرض بغیر محل کے اور مفروض یہی تھا صحت۔ (۲) نہ یہ کہ حاصل ہو محل اُس کے ساتھ کیونکہ شے وجود سے پائی جاتی ہے نہ مع وجود کے یہ محال ہے۔ کیونکہ محل وجود سے موجود ہوتا ہے نہ اُس کے ساتھ ورنہ لازم ہوگا۔ اہمیت کو ایک اور وجود سے اُس وجود کے جس میں ہم کلام کر رہے ہیں اور یہ محال ہے۔ (۳) نہ یہ کہ بعد محل کے پایا جائے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ محال ہے اس لئے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ماہیت موجود ہو قبل اپنے وجود کے۔ پس وجود مقدم ٹھہرا اپنے اوپر خود ہی یا یہ کہ قبل موجود ہونے کے ایک اور وجود ہو پس کلام کا سلسلہ چلے گا وجود کے وجود میں تسلسل کے ساتھ۔ غیر نہایت تک۔ اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ پس جس سے ایسا ہوا وہ بھی باطل ہے۔ لہٰذا

اور بھی اس وجہ سے کہ اگر وجود خارج میں زائد ہو جو ہر ہر تو وہ قائم ہے جو ہر کے ساتھ (یعنی بذریعہ جو ہر کے) کیونکہ منجملہ معانی وہ ایک ٹھننے ہے۔ ایسا معنی کہ اُس سے وصف کیا جاتا ہے جو ہر کا۔ اور محال ہے کسی شے کا وصف کرنا ایسی شے سے جو اس کے ساتھ (اُس کے ذریعہ سے) قائم نہ ہو۔ پس وجود ایک کیفیت ٹھہری نزدیک مشائین کے کیونکہ وجود ہیئت ہے۔ وجود ہیئت ہے۔ یعنی عرض۔ اور وہ بمنزلہ ہنس کے ہے جملہ اعراض کے لئے۔ اور ایسی ہیئت ہے جو قارہ ہے یعنی اُس کے اجزاء ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں بخلاف زمان اور حرکت کے

سنت۔ یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ مع الوجود اور بالوجود میں کیا فرق ہے۔ جو چیز پائی جاتی ہے وہ موجود ہو کہ پائی جاتی ہے نہ کہ چیز اور اُس کا وجود ساتھ ساتھ ہو۔ ہست ہونا اور ہستی کے ساتھ ہونا دو علیحدہ مفہوم ہیں۔ ۱۲۔

۱۵۔ مراد یہ ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ جو ہر مثلاً سفید ہے۔ ایسا ہے اسی طرح کہا جاتا ہے کہ جو ہر موجود ہے۔ اس کو خوب سمجھ لینا چاہیئے۔ ۱۶۔

اور قاعدیت اور انفعالیات کے اور اُس کے تصور میں تجزیہ کی احتیاج نہیں ہے۔
 بخلاف کم (کمیت) کے نہ اضافت کی احتیاج ہے کسی امر کی طرف جو وجود اور اُس کے
 محل (جو ہر کی ذات سے خارج ہو۔ بخلاف چھ اعراض کے جو باقی رہے۔ اور جو چیز کسی
 ہو وہ کیفیت ہے۔ جیسا کہ کیفیت کی حد کا مشائین نے بیان کیا ہے۔ اور شاکیوں
 نے مطلقاً حکم کیا ہے کہ محل مقدم ہے۔ عرض پر۔ خواہ کیفیات سے ہوں خواہ غیر اس کے
 پس موجود مقدم ہے وجود پر اور یہ قانع ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے مقدم وجود کا
 خود اپنے اوپر یا یہ لازم آتا ہے کہ قبل اس وجود کے کوئی اور وجود ہو بنا بر اُس تشبیہ
 کے جو ہو چکی ہے۔ پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجود اعم مطلق نہ ہو اور اشیا سے۔ اور اس کا
 اعم مطلق ہونا مشہور ہے اور سچ ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ جملہ بحث کہنے والوں
 میں۔ بلکہ بنا بر تقریر سابقہ کے کیفیت اور عرضیت اُس سے اعم من وجہ ہے۔ کیونکہ تقسیم
 ہوتی ہے۔ کیفیت کی وجود اور غیر وجود میں اور اسی طرح عرضیت۔ پو

اور بھی چونکہ وجود عرض ہے وہ قائم ہے محل کے ذریعہ سے۔ محل کے ساتھ
 قیام کے یہ معنی ہیں کہ وہ محتاج ہے محل کا اپنے تحقق یعنی وجود خارجی میں کیونکہ محل
 اعراض کے وجود کا مقوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ محل موجود ہے وجود
 سے اور وجود موجود ہے محل سے پس قیام میں دور ہو گیا یعنی وجود محتاج ہوا
 محل کا اپنے قیام میں اور محل محتاج ہوا وجود کا اپنی ہستی میں۔ لہذا ایک دوسرے کا محتاج
 ٹھہرا اور یہ محال ہے۔ اس لیے کہ اس سے لازم آتا ہے تقدم شے کا اپنی ذات پر
 اور اُس چیز پر جو اُس سے مقدم ہے۔ اور یہ محال اسی لیے لازم ہوا کہ ہم نے وجود کی

۱۱۔ اُس کے تصور میں اجزاء کا تصور نہیں داخل ہے۔ جیسے زمان یا حرکت کے تصور میں۔

پس وجود الیسا عرض ہے جو بالکلہ تصور ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ جیسے ابوت محتاج ہے نبوت کی جو اُس کی ذات سے خارج ہے۔ ۱۴۔

۱۵۔ جب کہ بیان ہوا کہ وجود ایک کیفیت ہے اور کیفیت عرض ہے۔ پس وجود سے اعم
 ہوئی کیفیت اور اُس کی اعم ہوئی عرضیت اور چونکہ وجود کی تقسیم کیفیت اور غیر کیفیت اور عرضیت
 اور غیر عرضیت میں ہو سکتی ہے اس لیے وہ عام ہوا اس لیے مصنف نے اعم من وجہ کہا۔ ۱۶۔

ایک ہویت (حقیقت) عینی فرض کی تھی۔ یعنی خارج میں۔ پس اس کا نقیض یعنی وجود خارج میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا یہ ہونے ہے۔ اور جس کسی نے یہ احتجاج کیا اس باب میں کہ وجود زائد ہے اعیان میں کہ اگر ماہیت پر کوئی امر ضم نہ کیا جائے عکس کی طرف سے تو وہ عدم پر باقی رہے گی۔ اور اگر ضم کیا گیا کوئی امر تو وہی وجود ہے۔ اور یہ وجود محال ہوا اس کو خارج میں نہو المظروب اس کا احتجاج غلط ہے۔ اس لئے کہ وہ ماہیت فرض کرتا ہے۔ اور پھر اس پر وجود کو ضم کرتا ہے۔ اور یہ غلط ہے۔ کیونکہ وجود امر اعتباری ہے اس کی کوئی ہویت (مستی) اعیان میں نہیں ہے۔ تاکہ اس کو فاعل کا افادہ پہنچے۔ بلکہ جس کو فاعل کا افادہ پہنچتا ہے وہ نفس ماہیت ہے۔ نفس ماہیت عینی فاعل سے مستفید ہوتی ہے۔ کہ اس کا وجود جیسے مشائخوں کا خیال ہے۔ نہیں تو کلام رجوع ہو گا نفس وجود زائد پر۔ یعنی وہ ماہیت عینی مفروض جس کا افادہ کیا ہے فاعل نے وہ وجود مفروض ہے یا فاعل نے اس وجود مفروض کو کوئی اور امر افادہ کیا ہے۔ وہ وہی وجود ہے جو تھا یا اور کوئی۔ پس اگر فاعل نے افادہ نہیں کیا کسی وجود کا تو وہ عدم پر باقی ہے جیسے پہلے تھا۔ اور اگر افادہ کیا ہے تو وہی وجود ہے تو لازم ہوا وجود کا ایک اور وجود الے غیر النہایت۔ اگر کہا جائے کہ فاعل نے نفس وجود کا افادہ کیا ہے نہ وجود وجود کا تو ہم کہیں گے اسی طرح فاعل نے نفس ماہیت کا افادہ کیا ہے نہ وجود کا کہ وہ امر اعتباری ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس چیز کا فاعل نے افادہ کیا ہے وہ وجوب ہے نہ وجود تو ہم کہیں گے کہ کلام رجوع کرے گا وجوب کی طرف جس طرح عود کیا تھا وجود کی طرف۔ کیونکہ فاعل وجوب نے کوئی شے افادہ نہیں کی تو وہ عدم پر باقی ہے۔ اور اگر کسی امر کا افادہ کیا تو اس کی طرف کلام عود کرے گا۔ جو معلوم ہو کہ اتباع مشائخ کہتے ہیں کہ ہم تعقل انسان کا بغیر وجود کے کرتے ہیں۔ مگر بغیر حیوانیت کے نہیں کرتے۔ جو اسی طرح بغیر نسبت اور اجزاء انسان کے ہم کو انسان کا تعقل نہیں ہوتا ہے۔ اس قیاس سے وجود جزا انسان نہیں ہے۔ اور نہ اس کی ذات ہے۔ ورنہ ممکن

نہ ہوتا تصور انسان کا بغیر تعقل وجود کے۔ بلکہ تعقل وجود کا زائد ہے انسان پر اعمیان (وجود خارجی) میں اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کا دفع اگرچہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ وجود کے جزو انسان نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود زائد ہو انسان پر اعمیان (وجود خارجی) میں۔ کیونکہ جائز ہے کہ زائد ہو انسان پر اذیان (وجود ذہنی) میں۔ لیکن مصنف نے اس کو اس وجہ سے دفع نہیں کیا بلکہ ایک اور وجہ سے۔ کیونکہ مشائخ کے کلام میں ایک تناقض شامل ہے۔ جس سے تعجب کرنا چاہیے۔ اسی لئے مصنف نے کہا کہ عجب یہ ہے کہ حیوانیت کی نسبت سے طرف انسان کے کوئی معنی اس کے سوا نہیں ہیں کہ حیوانیت موجود ہے انسانیت میں خواہ ذہن میں خواہ عین (فاسخ) میں پس مشائخ نے حیوانیت کی نسبت میں طرف انسانیت کے دو وجود وضع کیے۔ ایک حیوانیت کے لئے جو انسانیت میں ہے۔ اور دوسرے لازم آتا ہے انسانیت کا وجود تاکہ اس میں کوئی چیز پائی جائے۔

بیان تناقض کا یہ ہے کہ جب کہ مشائخ نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان کا تعقل ممکن نہیں ہے جب تک حیوانیت کی نسبت انسان سے نہ ہو لیکن نسبت حیوانیت کی انسان سے ممکن نہیں ہے کہ متصور ہو بغیر اس کے کہ دونوں (منسوب اور منسوب الیہ) کے وجود نہ تسلیم کیے جائیں۔ کیونکہ اس نسبت کے معنی ہیں حیوانیت کا انسان میں ہونا اور کوئی شے دوسری شے میں نہیں ہو سکتی جب تک دونوں موجود نہ ہوں اس لئے کہ محال ہے کہ معدوم معدوم میں ہو۔ پس ممکن نہیں ہے تعقل انسان کا بغیر وجود کے اور مشائخوں نے کہا تھا کہ ممکن ہے صف محال۔ پھر یہ کہ بعض متابع مشائخ نے الہیات میں کل امر کی بنا وجود پر کی ہے

۱۱۔ یہاں انسانیت گویا بمنزلہ ایک طرف کے ہے جس میں حیوانیت گویا منظر ہے پس طرف اور نظرون دونوں کا موجود ہونا لازمی ہے۔ لہذا مشائخ نے اس بیان میں کہ انسانیت میں حیوانیت ہے وجود تسلیم کر لیا ہے۔ اور پھر وہ کہتے ہیں کہ بغیر وجود کے انسان کا تعقل ممکن ہے۔ یہ تناقض صریح ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ صف وجود کو مبادی قرار دے کے اسی پر تمام نظام الہیات کا قائم کیا ہے۔ جیسے کتب حکمت مشائخ کے مطالعہ سے واضح ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

کیونکہ علم الہیات کا موضوع اُن کے نزدیک وجود ہے۔ اسی طرح حقیقت و اجتناب کی جو تمام ماہیات ممکنہ اور وجودات عرضیہ کا مبدو ہے۔ لیکن وجود چند معنی کے لئے بولا جاتا ہے جو معانی اختلاف رکھتے ہیں۔ مگر اُن سب کا اشتراک اس امر میں ہے کہ وہ سب اعتبارات عقلیہ ہیں جو مضاف ہیں ماہیات خارجیہ پر مثل نسبتوں اور رابطوں اور ذاتوں کے۔ اسی سے کہا ہے مصنف نے !

کبھی وجود بولا جاتا ہے اُن نسبتوں کے لئے جو اشیاء کی طرف ہیں۔ جیسے نسبت شے کی طرف زمان اور مکان کے کہ یہ دونوں عقلی اعتبار ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے شے موجود ہے گھر میں بازار میں ذہن میں۔ خارج میں۔ زمانہ میں اور مکان میں پس لفظ وجود مع لفظ فی (میں) سب میں ایک ہی معنی میں ہے۔ جو

پس مصنف نے ان مثالوں میں مضاف کیا ہے اعتبارات عقلیہ کو اور وہ نسبت شے کی ہے طرف مکانوں کے اور زمانوں کے جن کا ذکر مثالوں میں ہے۔ اور نسبت زمان اور مکان کی طرف ماہیوں کے ہے جو خارج میں موجود ہیں۔ اور تعبیر کی ہے اُن کی وجود سے۔ جو

اور اطلاق وجود کا بمقابلہ رابطوں کے ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید پایا جاتا ہے۔ کاتب یہاں لفظ پایا جاتا ہے۔ جو کبھی موجود ہے کے ہے۔ بجائے رابطہ لفظ ہے لکے ہے زید کاتب ہے میں ہے۔ اس مثال میں تعبیر کیا ہے محمول کی نسبت کو طرف موضوع خارجی زید کے لفظ پایا جاتا ہے۔

کبھی کہا جاتا ہے حقیقت پر اور ذات پر جیسے کہا جاتا ہے ذات شے اور حقیقت شے اور وجود شے اور عین شے (یعنی حقیقت شے کی) اور نفس شے یعنی ذات شے۔ پس ہمارے قول میں وجود شے بمعنی حقیقت شے و ذات شے کے ہے۔

کبھی تعبیر کرتے ہیں اضافت حقیقت اور ذات کی کہ یہ دونوں اعتبارات عقلیہ سے ہیں۔ طرف ماہیت خارجیہ کے وجود سے۔ پس لیا جاتا ہے لفظ وجود تمام مقامات استعمال میں جو استقرار سے معلوم ہوئے ہیں اعتبارات عقلیہ کے لئے اور مضاف کیا جاتا ہے طرف ماہیات خارجیہ کے (یعنی نسخوں میں) بجائے خارجیہ

خارجہ ہے) پھر تعبیر کرتے ہیں اس کو وجود سے۔ پس مفہوم وجود جیسے اس کے مقامات استعمال سے معلوم ہوتا ہے محض اعتبار عقلی ہے جو حاصل ہوتا ہے اعتبارات عقلیہ کی اضافت سے طرف مابیات خارجیہ کے۔ اور یہ یعنی اعتبارات عقلیہ کو اخذ کرنا اور اس کو مضاف کرنا طرف مابیات خارجیہ کے لفظ وجود سے بلکہ جس پر دلالت کی ہے استقرار نے وہ یہ ہے کہ وجود ایک امر اعتباری عقلی ہے۔ اور جو کچھ لوگ اس سمجھے ہیں برہان سے جس کا سمجھنا ضروری ہوتا ہے کہ وجود امر عقلی ہے اور اس کی کوئی ہیئت اعیان میں نہیں ہے۔

(شائع فرماتے ہیں تحقیق اس مقام میں یہ ہے کہ صفات و قسم کے ہیں ایک وہ جن کا وجود ذہن میں بھی ہے۔ اور عین (خارج) میں بھی جیسے سفیدی دوسرے وہ جن کا وجود صرف ذہن میں ہے۔ اور وجود عقلی اس کا یہی ہے کہ وہ ذہن میں ہے مثل نوعیت کے کہ وہ محمول ہوا انسان پر اور جزئیت جو محمول ہو زید پر۔ ہمارا یہ کہنا زید جزئی ہے اعیان میں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جزئیت کی ایک صورت اعیان میں ہے جو قائم ہے زید کے ساتھ۔ اور جس طرح یہ لازم نہیں ہے کسی شے کے اعیان میں جزئی ہونے سے کہ جزئیت کا ایک وجود زائد ہے۔ اس شے پر اعیان میں اسی طرح کسی شے کے وجود سے اعیان میں یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کی ایک مابہیت ہو کہ وہ زائد ہوا اس شے پر اعیان میں۔ پس وجود ایک صفت عقلی ہے۔ مضاف کرتے ہیں عقل کبھی تو اس کو ایسی چیز کی طرف جو خارج میں موجود ہے اور کبھی ایسی شے کی طرف جو ذہن میں ہے۔ اور کبھی حکم مطلق کرتی ہے (یعنی بنیہ قید خارج اور ذہن کے) جس کی (یعنی جس حکم کی) نسبت برابر ہے خارج اور ذہن کی طرف۔ اور وجوب اور امکان اور امتناع اور اس کے مثل یہ سب کے سب اسی قبیل سے ہیں۔ اور وجوب وجود کا مال یہ ٹھہرا جو ہم نے بیان کر دیا ہے تو باطل ہو گیا وہ سب جس پر انھوں نے اپنے امر کی بنا کی تھی۔ اگرچہ مشائخ

۱۵۔ ان کو یعنی حقیقت اور ذات وغیرہ ۱۲۔

۱۶۔ طالب علم کو یاد ہو گا کہ غنیمت نے کہا تھا کہ مشائخ نے اپنے علم الہیات کی بناء وجود پر کی ہے۔ اور وجود کا محض اعتباری عقلی بننا ثابت ہو گیا تو ان کا تمام علم الہیات بلکہ کل فلسفہ وجود باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ فلسفہ میں شرط مافی الایمان (کی) ہے اور وجود اعیان میں نہیں ہے۔ ۱۲۔

وجود سے وہی مراد لی ہے جو لوگ سمجھتے ہیں اور اگر مشائیوں کے نزدیک وجود کے کوئی اور
 معنی ہوں جو مفہوم عوام الناس کے علاوہ ہے اور جس پر برہان قائم کی گئی ہے تو شاہین
 کا بیان اپنے دعوؤں میں کہ وجود انہر اشیا ہے اُس میں وہ متہم ہیں۔ یعنی یہ کہنا
 اُن کا غلط ہے کہ وجود انہر اشیا ہے اور اُس کی تعریف کسی اور شے سے جائز
 نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو انہر اشیا ہے وہ وجود تو ایک امر اعتباری عقلی ہے
 جس کو سب سمجھتے ہیں جس کا خارج میں موجود ہونا محال ہے۔ کجایہ کہ کسی شے
 کی حقیقت وجود میں یا اُس کے جز میں ہو۔ اور وہ اُس وجود کے بارے میں نہیں
 کہتے۔ اور جس وجود کے بارے میں کہتے ہیں وہ غیر مفہوم ہے۔ پس اُن کی بات قابل
 سماعت نہیں ہے جب تک وہ صاف صاف بیان کریں جو کچھ اُن کے دل میں
 ہے۔ اور اپنے فانی الضمیر کو ثابت کریں تاکہ اُس کی صحت یا فساد سمجھا جاسکے۔ اور
 معلوم ہو کہ وحدت (اور وہ تعلق ہے ہویت کے عدم انقسام کا) کے بھی یہ معنی نہیں
 ہیں کہ وہ زائد ہے شے پر ایمان میں۔ ورنہ وحدت ایک شے ہوگی منجملہ اشیا (کیونکہ
 مفروض یہ ہے کہ وہ ایک شے واحد ہے۔ موجودات سے کہ ثابت ہے اپنے
 موصوف کے لئے۔ پس اُس کے لئے بھی وحدت ہے کیونکہ واحد وہی ہے جس کے
 لئے وحدت ہو۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک ہے اور بہت سے ایک ہیں۔ جیسے
 کہا جاتا ہے شے ہے اور بہت سی شے ہیں۔ وحدت اور کثرت دونوں عارض ہوتے
 ہیں طبیعت وحدت کو لہذا کہا جاتا ہے ایک وحدت اور بہت سی وحدتیں جیسے
 کہا جاتا ہے ایک شے اور بہت سی اشیا۔ جب کہ واحد ایک وحدت رکھتا ہے۔
 اور بہت سے واحد (آحاد) بہت سی وحدتیں رکھتے ہیں۔ استعمال کیا جاتا ہے واحد
 اور آحاد کا بدلے میں وحدت اور وحدات کے۔ کیونکہ ان دونوں میں تلازم ہے۔ ک
 پس اگر اہمیت اور وحدت یہ دونوں دو چیزیں ہیں یعنی ایک تو وحدت

لے کیونکہ وجہ کا نظرون ہونا فرع ہے اُس کے موجود ہونے کی جب وہ موجود ہی نہیں تو اُس
 میں کسی شے کا ہونا کیا معنی رکھتا ہے۔ ۱۲۔

کے۔ یعنی اس اہمیت کی ایک وحدت ہے اور اُس وحدت کی ایک وحدت ہے اور پھر وحدت کی وحدت کی وحدت ہرگز نہ ہو

دوسری وہ ماہیت جس کو وحدت عارض ہو تو اُن میں ہر ایک کی ایک وحدت ہوئی اور اُس سے محالات لازم آتے ہیں۔ اُن میں سے محال (۱) ایک یہ ہے کہ جب ہم نے کہا کہ وہ دو ہیں تو ماہیت بغیر وحدت کے ایک وحدت رکھتی ہے اور اس کی طرف کلام رجوع کر کے گاتسل کے ساتھ غیر نہایت تک اور اُن میں سے محال (۲) اگر وحدت کو وحدت اور جمع کر کے کلام اُس کی وحدت کی طرف پس مجتمع ہو جائیں گی صفات مترتبه غیر نہایت تک اور یہ ظاہر ہے زیادہ بسط اور تقریر کی ضرورت نہیں ہے اور جب وحدت کا یہ حال ہے۔ یعنی وحدت ایک امر عقلی اعتباری ہے۔ فقط پس کثرت بھی عقلی ہی ہوگی کیونکہ وہ مرکب ہے وحدات سے اور جب عدد ایک کثرت ہے جو اجتماع وحدات سے پیدا ہوتی ہے (غرض مصنف کی یہی تھی کہ اعداد کو امور اعتباریہ سے ثابت کریں اس لیے مصنف نے کثرت کو عدد سے تعبیر کیا۔ اور یہ کہا۔ بخ

پس عدد بھی امر عقلی ہے۔ کیونکہ عدد جب اعداد (اکائیوں) سے بنتا ہے اور وحدت صفت عقلی ہے پس واجب ہے کہ عدد بھی ایسا ہی ہو۔ جیسے بیان ہو چکا۔ پس عدد ایک معنی ہے جو قائم ہے نفس کے ساتھ جس سے پہچان ہوتی ہے قلیل و کثیر اور زائد و ناقص کی۔ بخ

وجہ دیگر اس بیان میں کہ عدد ایک امر اعتباری عقلی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ چار اگر عرض ہے جو قائم ہو انسان کو مثلاً پس یہ چار ہر ایک شخص میں ہے اُن چار شخصوں سے پورا پورا اور ایسا نہیں ہے۔ ورنہ ہر شخص چار ہوتا۔ یا چاروں سے ہر ایک میں ایک حصہ چار ہوتا۔ اور یہ حصہ ظاہر ہے کہ اور کچھ نہیں ہو سکتا ہر ایک میں۔ مگر کائی جس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہے مگر عقل میں ہے۔ پس مجموع چار ہوئے (اربعیت) کا بھی کوئی اور محل نہیں ہے مگر عقل کیونکہ چار مرکب ہے اکائیوں سے وہ سب عقلی ہیں تو مجموع بھی عقلی ہوا۔ کیونکہ اس فرض کے ہر واحد کا ایک محل خارجی ہے۔ یعنی وہ شخص جس کے ساتھ وحدت قائم ہے نہ مجموع اُس کا۔ کیونکہ ہر واحد میں اربعیت نہیں ہے اور نہ اربعیت سے کچھ بھی پس اس فرض سے بھی سوئے عقل کے کوئی

لے۔ یعنی اگر محل خارجی شخص کو فرض کیا جائے تو وہ محل وحدت ہے۔ نہ محل کثرت یعنی اربعیت۔ ۱۲۔

محل نہیں ہے۔ اور جب عدد اعتبار عقلی ٹھہرا۔ اور نظر اہر ہے کہ ذہن اگر ایک کو جو مشرق میں ہو جمع کرے دوسرے کے ساتھ جو مغرب میں ہے پس ملاحظہ کرے اثنینیت (دوئی) کو لہذا اعتبار کرنے والا اور ملاحظہ کرنے والا دوئی یا چاری کا ذہن ہی ہے جب انسان نے ایک جماعت کثیر دیکھی خواہ نوع واحد سے ہو خواہ نہ ہو اور ان میں سے تین یا چار یا پنج جس پر نظر پڑ جائے انہیں کرے اور کثرت پر اجتماع کے ساتھ نظر کرے کیونکہ اگر اجتماع علی نظر نہ کرنا تو ان میں سے تین وغیرہ نہ انہیں کرنا پڑے اور ذہن کا اعتبار اعداد کا امور خارجیہ کے تعقل پر موقوف نہیں ہے اور تصور خارجیہ کی کثرت جو احاد سے مجتمع ہو بلکہ عدد کا اعتبار امور اعتباریہ میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ نفس اعداد میں۔ اور اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔

اور لائے جاتے ہیں اعداد مساویہ اور سیکڑے اور دس اور ساکے وغیرہ اسی کے مثل۔ کی معلوم ہو کہ کسی شے کا امکان مقدم ہے اس شے کے وجود پر کیونکہ ممکنات پہلے ممکن ہوتے ہیں پھر موجود ہوتے ہیں اور یہ صحیح نہیں ہے کہ کہیں پہلے موجود ہوئے پھر ممکن ہوئے۔ اور امکان کا وقوع مختلف اشیاء میں ایک ہی مفہوم سے ہے۔ اور جو چیز اس طرح کی ہو کہ اس کا وقوع مختلفات میں یکساں ہو وہ چیز نفس شے ان مختلف اشیاء سے نہیں ہو سکتی از روئے ماہیت اور نہ کیوں دوسری شے اسی مفہوم سے واقع ہوتی بلکہ امکان ایک امر معتول ہے جو ان سب سے اعم ہے۔ کیونکہ یہ کہ امکان ماہیت کے لئے عرض ہے۔ کیونکہ اگر ذاتی ہوتا تو کیوں کہ ممکن ہوتا تعقل اس شے کا بغیر امکان کے۔ امکان سے ماہیت موصوف ہے۔ اور یہ نظر اہر ہے۔ اور چونکہ شے کا وصف اس چیز کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ کیونکہ محال ہے ایسی چیز سے موصوف ہونا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو یا جو بذات خود قائم ہو کیونکہ محال ہے کہ اس کا وصف قائم بذات خود کا انطباق غیر میں ہو کیونکہ حلول کی شے طے ہے کہ حال شائع ہو محل میں یعنی کل وصف کل موصوف سے ملا ہوا ہو۔ اور جو قائم مستقل الباء سے ساتھ ہو اس کا داخل غیر میں محال ہے (کیونکہ تداخل ابعاد لازم آتا ہے اور وہ محال ہے) ایسی چیز کبھی دوسری چیز میں

۱۵۔ انسان پہاڑ درخت گھوڑا سب ممکنات ہیں پس ممکن نہ انسان ہے نہ پہاڑ نہ درخت نہ گھوڑا۔ ۱۶۔
 ۱۶۔ یعنی ایسی چیز جو خود ابعاد رکھتی ہے وہ دوسری میں کیوں کر سما سکتی ہے۔ ۱۷۔

شائع نہیں ہو سکتی۔ پس امکان کوئی شے قائم بذات خود نہیں ہے۔ نہیں تو وصف ماہیت کا اس سے محال ہوتا۔ اور نہ امکان واجب الوجود ہے۔ کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہوتا تو بذات خود قائم ہوتا اور اس کا محتاج نہ ہوتا۔ کہ اس کو مضاف کریں دوسرے موضوع کی طرف۔ بکو

جب امکان نہ نفس ماہیت ہے نہ واجب الوجود ہے اور نہ شے قائم بذات خود ہے۔ بلکہ ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ پس ممکنات کی ماہیتوں پر ایمان میں زائد نہیں ہے۔ یعنی امکان خارج میں کوئی اثر ثابت نہیں ہے ورنہ امکان چاہیے کہ موجود ہوا و ممکن ہو۔ کیونکہ موجود خارجی کا حصہ ہے۔ واجب اور ممکن میں۔ واجب نہیں ہے ممکن ہے ضرورتاً۔ پس امکان کے امکان کا عقل قبل اس کے وجود کے ہوگا۔ یعنی وجود امکان کیونکہ جو شے پہلے ممکن نہ ہو وہ موجود نہیں ہو سکتی۔ بنا بر تقرر استدلال سابق پس امکان امکان نفس وجود امکان نہیں ہے۔ کیونکہ امکان امکان سابق ہے وجود امکان پر اور جو چیز کسی شے سے سابق ہو وہ اور مسبوق ایک شے نہیں ہو سکتی کیونکہ شے کا اپنی ذات کے پہلے ہونا متنع ہے۔ اور رجوع کرے گا کلام اسی طرح امکان امکان یعنی امکان امکان امکان کی طرف الی غیر النہایت اور یہ لپیٹیکا سلسلہ کی طرف جس کے احاد کا اجتماع ترتیب کے ساتھ متنع ہے۔ پس امکان اور اس کے دونوں قسم یعنی (اتقناع و وجوب) امور معقولہ میں جو حاصل ہوتے ہیں عقل میں ان تصوروں سے جن کا اسناد وجود خارجی کی طرف ہوتا ہے۔ اور وہ تصورات خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ عقلاً زائد ہیں اس چیز پر جو ان سے متصفت ہو۔ بکو

ایسے ہی وجوب بھی زائد نہیں ہے خارج میں ماہیت واجب پر۔ بلکہ وجوب بھی امر اعتباری ہے۔ کیونکہ وجوب صفت ہے وجود کی کہا جاتا ہے وجود واجب جیسے کہا جاتا ہے وجود ممکن، پس اگر زائد ہو وجوب وجود پر (جیسے خصم یعنی دشائی کہتا ہے) اور بذات خود قائم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک صفت ہے جو اپنے تقرر کے لئے موصوف کی محتاج ہے۔ پس وجوب ممکن ہوا۔ (کیونکہ ممکن غیر کا محتاج ہوتا ہے) اور جب وجوب ممکن ہوا اور ہر ممکن کا وجوب غیر سے ہوتا ہے۔ اور امکان بذات خود۔ بکو

لہذا وہ واجب بھی ہوا اور ممکن بھی تو چلے گا فراہم ہونا اس کے امکانات اور وجوہات کا مترتب ہونے کے غیر نہایت تک۔ کیونکہ ہر وجوب و امکان ممکن ہے مع اس امر کے کہ ہر ممکن کے لئے وجوب و امکان ہے۔ پس لازم آئے گا ایک سلسلہ غیر متناہی مع ترتیب و معیت۔ اور تم کو اس کا محال ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اور وجوب شے کا قبل شے کے ہوتا ہے۔ لہذا وجوب شے نہیں ہے۔ یعنی وجوب کسی شے کا نفس شے نہیں ہوتا۔ کیونکہ جو چیز سے پہلے ہو وہ چیز یہ شے کیوں کر ہو سکتی ہے۔ اور یہ وجوب پہلے تھا۔ کیونکہ پہلے شے واجب ہوتی ہے پھر موجود ہوتی ہے۔ اور پہلے موجود ہونے کے پھر واجب نہیں ہوتی جو تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ جب تک واجب نہ ہو موجود نہ ہوگی۔ پھر وجود کا وجوب ہوتا ہے۔ خواہ یہ وجوب بالذات ہو خواہ بالغیر اور وجوب کا وجود ہے (یعنی خصم کے نزدیک) پس وجوب کا ایک دوسرا وجوب ہو گا اس کے موجود ممکن ہونے کے سبب سے مع اس امر کے کہ جب تک واجب نہ ہو موجود نہیں ہو سکتا۔ اس طرح لازم آتا ہے ایک اور سلسلہ وجود کے مکرر ہونے سے وجوب پر اور وجوب کے مکرر ہونے سے وجود کا غیر متناہی طور سے۔ اور یہ سلسلہ مرکب ہے مترتب وجوہات سے جو ایک ساتھ موجود ہیں۔ اور یہ ممکن ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جب تم کو یہ معلوم ہوا تو اب یہ سمجھو کہ نوع کی دو قسمیں ہیں۔ بسیط اور مرکب۔ اگر نوع اس طرح حاصل ہو ذہن میں متغائر ذاتیات سے ذہن میں ہوں اور اس کے ساتھ ہی خارج میں بھی غیریت رکھتے ہوں یعنی ذاتیات سے ہر ایک کی ساخت دوسرے کی ساخت سے جدا ہو خارج میں تو یہ نوع مرکب خارجی ہے۔ جیسے نباتات کہ وہ شریک ہے جسمیت میں جاد کے ساتھ اور میز ہے جاد سے نمو میں۔ کیونکہ اس کا جسم ہونا خارج میں ایک جداگانہ ساخت ہے اس کے نفس نامیہ رکھنے سے خارج میں۔ کیونکہ اگر دونوں ساختیں ایک ہی ہوں تو نفس نامیہ کے زوال کے بعد جسم کا باقی رہنا ممکن ہوتا اور تالی باطل ہے جس کی

شہادت سے (یعنی نفس نامیہ کی فنا کے بعد جسم باقی رہتا ہے) اسی لئے کہتے ہیں کہ نبات پہلے جسم بنایا گیا اور پھر نبات (روئیدگی) بنائی گئی۔ پھر اور اگر ذاتیات خارج میں متغائر نہ ہوں بلکہ ہر ذاتی کی ساخت خارج میں بعینہ دوسرے کی ساخت ہو تو وہ نوع بسیط خارجی ہے۔ اگرچہ مرکب ذہنی ہو۔ مرکب ہے ذاتیات سے نزدیک مشائین کے اور مرکب ہے عرضیات سے نزدیک مصنف کے۔ موافق قول مصنف کے اس کے بعد اور صورت سیاہی کی عقل میں مثل اس کی صورت کے ہے جس میں یعنی وہ بسیط ہے عقلاً۔ اور یہ واجب نہیں ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہو وہ مطابق ہو عین (یعنی خارج) سے الا جب کہ امور خارجیہ پر حکم کیا جائے امور خارجیہ سے۔ اور ہر چیز جو محمول ہو کسی چیز پر وہ اس لئے محمول ہو کہ مطابق صورت یعنی کے ہے۔ مثلاً جزمیت حمل کی جاتی ہے زید پر اور اسی طرح حقیقت من حیث حقیقت اور یہ دونوں نہ اس کی ذات کی صورتیں ہیں اور نہ کوئی صفت ہے۔ اس کے صفات سے۔ بلکہ یہ دونوں اس کی ایسی صفتیں ہیں جو سوا ذہن کے کہیں نہیں موجود ہیں۔ اور یہی حال جنس اور فصل کا ہے۔ ان دونوں کے بخود اہمیت ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان دونوں سے اس کی حد بنتی ہے۔ پس وہ محدود پر حمل کی جاتی ہیں اور حد پر حمل نہیں کی جاتیں۔ کیونکہ کسی شے کا جز حقیقی اس شے پر محمول نہیں ہوتا۔ اور یہ مثل سیاہی کے ہے کہ وہ شریک ہے سفیدی کا رنگ ہونے میں اور مینر ہے سفیدی سے قابضیت بھر میں۔ پس سیاہی کا اعیان میں رنگ بنجانا (جعل) بعینہ اس کا اعیان میں سیاہ بنانا ہے۔ کیونکہ دونوں کا وجود ایک ہے۔ اگر دونوں جعل (ساختیں) جدا گانہ ہوتیں تو ممکن ہوتا باقی رہنا رنگ کا بغیر سیاہی کے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اگر سیاہی نہ موجود ہو تو رنگ بھی موجود نہ رہے۔ اور جب تک رنگ ہے تو وہ سیاہ بھی ہے۔ اور یہ بھی احتمال نہیں ہے کہ رنگ رہے

۱۵۔ قابضیت بھر و کن نگاہ کا سیاہ قابض ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ جعل بمعنی بنانا یا بنوٹ فارسی ساخت۔ ساختن سے۔ ۱۲۔

۱۷۔ یعنی مجبور رنگ جو سیاہ ہو نہ سفید نہ زرد نہ اور کوئی رنگ خارج میں اس کا موجود ہونا محال ہے۔ ۱۲۔

اور سیاہی نہ رہے۔ بلکہ کوئی اور رنگ ہو جائے۔ سو اُس رنگ کے۔ کیونکہ محال ہے کہ النسخ (جدائی) ہو اُس فصل کا اور بلجائے اور فصل یا نہ لے کوئی فصل بھی نہ محض رنگ باقی رہے) فصل سے مجرہ ہو کے۔ اور اسی لئے نہیں کہتے کہ سیاہی بنگئی رنگ پھر بن گئی سیاہی۔ جیسے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ یہ شے سیاہ بن گئی۔ پھر رنگ بن گئی۔ بلکہ ایک ہی شے کا جعل خارج میں کہا جاتا ہے۔ لہذا انواع مرکبہ کے اجناس اور فصول خارج میں جدا جدا ممیز ہوتے ہیں۔ اس لئے سے وجود اُس چیز کا جو جنس کا۔ مصادق ہو مثل جسم کے اُس وجود سے مفارقت ہے جو فصل کا مصادق ہو یعنی نفس نامیہ سے۔ بخلاف بسیط کے آپس میں وجودات اُن کے اجناس کے نہ مفارقت ہیں اُس شے بسیط کے وجودات سے اور نہ اُس کے فصول کے وجودات سے۔ گو کہ غارت ہو عقل میں اور عقلا وہ مرکب ہو۔ کیونکہ ترکیب ذہنی حاصل ہوتی ہے تصور کی فکر اسے عموم و خصوص میں اس لئے کہ بیاض اور سواد مشابہ ہیں لونیت میں اور متماثل ہیں قابضیت بصر اور تفریق بصر سے۔ اور اس لئے کہ ممکن ہے تصور کیا جائے سیاہی (سواد) کا اس حیثیت سے کہ وہ رنگ ہے۔ اور یہ (تصور) عام ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ قابض بصر ہے اور یہ (تصور) خاص ہے۔ پس جب دوبار آئے وہ تصور اور قید لگائی عام کے ساتھ خاص کی لازم ہوئی ترکیب ذہن میں اگرچہ بسیط ہو خارج میں۔ پس سواد بالکل محسوس ہے۔ اور اسی طرح بیاض اور اُن میں سے کسی ایک کی ذات میں ایسی چیز نہیں ہے جو مطابق ہو دوسرے کی ذات کی کسی شے سے جس میں۔ بلکہ عقل میں۔ اور نوع بسیط خارجی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔)

معلوم ہو کہ لونیت سواد کی یعنی لونیت اس لون خاص کی کہ وہ نوع بسیط ہے نہیں ہے لونیت مع کسی دوسری شے یعنی قابضیت بصر کے مثلاً بعض نسخوں میں ہے نہیں ہے دوسری چیز سواد کے اعیان میں۔ اُس کا لون بنایا جانا بعینہ اُس کا

۱۵۔ نسخ کے معنی پوست باز کردن کہاں کھینچنا۔ النسخ کمال کھینچ جانا محاورہ عرب ہے النسخ الحیث من جلد باب۔ سانپ نے کھینچ لی جھارسی۔ فلسفہ میں کسی چیز کا کسی سے جدا ہونا ایسی چیز جو اُس کے ساتھ پیوستہ تھی۔ ۱۲۔
۱۶۔ یعنی سواد لون + قابضیت بصر خارج میں کوئی شے نہیں ہے۔ بلکہ محض سواد ہے۔ ۱۲۔

سواد بنایا جاتا ہے (دو جعل نہیں ہیں ایک ہی جعل ہے) یعنی لون اور سواد کا وجود دونوں کا ایک ہی ہے۔ کیونکہ اگر لونیت کا ایک وجود ہو اور خاص سواد کا ایک اور وجود ہو تو جائز ہو گا لاحق ہونا ہر خصوصیت کا جیسا اتفاق پڑے۔ یعنی جو چیز چاہے لونیت کے ساتھ ہو جب کہ کوئی خصوصیت بعینہ مثلاً قابضیت بصر لونیت کی شرط نہیں ہے۔ نہیں تو کیوں ممکن ہوتا اُس رنگ کا ضد مثلاً تفریق بصر بیاض کی اور اُس کے سوا اور کسی رنگ کی جیسے حرمت (سرخی) اور مثل اُس کے اور جو رنگ پہلے کے مخالف ہو۔ اور یہی مراد ہے مصنف کے اس قول سے) اور مخالف اُس کے۔ اور جب کوئی ایک خصوصیت لون کے وجود کی شرط نہیں ہے۔ باوجود اس بات کے کہ اُس کا وجود خصوصیات کے وجود سے جدا ہے۔ پس جائز ہو گا تعاقب یعنی پے درپے آکے ملنا خصوصیات کا لونیت کے ساتھ اس طرح کہ باقی رہے لونیت اور فنا ہو جائے سیاہی اور لمبائے اُس سے سفیدی۔ جیسے ہیونی باقی رہتا ہے۔ اور صورت زائل ہو جاتی ہے مثلاً ہوائیت اور دوسرے لمبائی ہے۔ مثلاً مائیت اور تالی باطل ہے پس مقدم بھی اُس کے مثل باطل ہے۔ پس ذاتیات انواع بسیط کے خارج میں ایک ہی شے ہے۔ نہ اُس میں دو جعل ہیں نہ دو وجود ہیں۔ پس نوع بسیط خارج میں شے واحد ہے۔ اُس کے ذاتیات جدا گانہ ایک دوسرے کے غیر نہیں ہیں اعیان میں اگرچہ مفہوم عقلی میں مغائرت ہو اور ذہن میں ترکیب ہو۔ دلیل اس بات پر کہ لونیت اعتبار عقلی ہے۔ جو زائد نہیں ہے اس کے انواع پر خارج میں مصنف کا یہ قول ہے۔ اور بھی اگر لونیت کا کوئی وجود مستقل ہوتا تو وہ ہیت ہوتا (یعنی عرض) کیونکہ عرض ہر ایسا موجود ہے جو طول کیے ہوئے (سایا ہوا ہو) دوسرے وجود میں اور اس میں کلیتہً پھیلا ہوا ہو (یعنی حلول سریانی ہو) پس لونیت اگر فرض کی جائے تو یہ ہیت

۱۵۔ یعنی رنگ کے لئے کسی خاص رنگ کی شرط نہیں ہے کہ سیاہ رنگ یا سبز رنگ ہو ورنہ رنگ کا وجود نہ ہو گا۔ بلکہ ہر رنگ رنگ ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ حلول دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک طریانی۔ دوسرا سریانی۔ طریانی کی مثال قلم سطح کاغذ پر سریانی یعنی کل اجزا میں سما جانا۔ جیسے سفیدی کاغذ میں یا چوٹے میں۔ ۱۲۔

موجود ہوگی سواد میں۔ پس سواد پانچویں کہ موجود ہو اُس کے پہلے۔ کیونکہ حال محل کا محتاج ہوتا ہے نہ اس کے ساتھ یعنی لونیت اور سواد ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بنا بر اس فرض کے۔ جس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس فرض سے سواد کا نام لون نہ ہوگا اور نہ لون اُس سے اعم ہوگا۔ اور یہ سب باطل ہے۔ یا لونیت سواد کے محل میں موجود ہوگی۔ پس سواد دو عرض ہوئے۔ لون اور اُس کی فصل نہ ایک عرض۔ یا وجودیکہ عقل حکم کرتی ہے کہ سواد ایک ہی شے محسوس ہے۔ اُس میں تشوہ نہیں ہے۔ وہ عرض واحد ہے جو اجسام کے ساتھ قائم ہے۔ پس لون نفس سواد ہے۔ اعیان میں اور زائد ہے سواد پر ذہن میں۔ پک

اضافات بھی اعتبارات عقلیہ ہیں۔ یعنی اُن کا کوئی وجود اعیان میں نہیں ہے۔ کیونکہ مثلاً اخوت (برادری) اگر ملئت ہو کسی شخص میں یعنی عرض موجود ہو کسی شخص مثلاً زید میں تو اُس کو ایک اضافت ہو۔ ایک دوسرے شخص کی طرف مثلاً عمر و اخوت چونکہ مقولہ اضافت سے ہے تو ضرور ہے کہ دو شخصوں میں ہو یا دوسرے زیادہ شخصوں میں اور ایک اضافت ہو اُس کو اپنے محل سے یعنی شخص زید سے پس دو اضافتیں ہوئیں ایک دوسرے سے علحدہ۔ کیونکہ متضائفین جدا جدا ہیں۔ اضافت اصلیت سے یہ دونوں ضرورۃً جدا گانہ ہیں۔ کیونکہ اگر اضافت اصلیت سے ایک ہی ذات فرض کریں۔ اور اضافتیں دو ہوں دو جدا گانہ شخصوں کی طرف اور دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ پس کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں اضافتیں بعینہ اضافت اصلی ہوں۔ لہذا معلوم ہوا کہ دونوں اضافتوں سے ہر ایک جدا گانہ موجود ہے۔ اضافت اصلیت سے پھر وہ اضافت جو اُس اضافت کو اپنے محل سے ہے۔ کلام اُس کی طرف رجوع کرے گا۔ کہ وہ ایک موجود ہے۔ جبکہ موجودات جو غیر ہے اضافت سابقہ سے طرف اُس محل کے اور اضافتیں مسلسل ہو جائیں گی بروہ متنع۔ کیونکہ وہ مترتب اور مجتمع ہیں ایک ساتھ اور یہ محال ہے اور یہ محال اس لیے لازم آیا کہ ہم نے اضافت کو خارج میں موجود فرض کیا تھا۔

پس اضافتیں اور وہ جن کا ذکر ہو چکا ہے یعنی لونیت وجوب امکان وحدت کثرت وجود وغیرہ یہ سب ملاحظات عقلیہ ہیں۔ کج

عدمیات یعنی عدم مقابل ملک مثلاً سکون یہ بھی امر عقلی ہے نہ عدم محض اس لئے کہ اُن میں قید اور اضافت ہے طرف ملکات کے اور نہ اُس کی کوئی صوت اعیان میں ہے۔ کیونکہ سکون مراد ہے حرکت کی نفی سے اُس چیز میں جو صلاحیت حرکت کی رکھتی ہے۔ اور نفی کوئی امر ایسا نہیں ہے جو خارج میں مستحق ہو۔ لیکن ذہن اُس کا تعقل کرتا ہے۔ اور امکان جو امر عدمی کی تعریف میں لیا جاتا ہے وہ بھی امر عقلی ہے۔ پس جو عدم مقابل ملکات کے ہیں وہ سب امور عقلیہ ہیں۔ کیونکہ وہ حاصل ہونے ہیں امور عقلیہ سے۔ اور اعتبارات ذہنی سے کوئی موجود خارجی نہیں حاصل ہو سکتا کج جو ہریت ہمارے نزدیک نہیں ہے۔ مگر کمال ماہیت شے اس طور پر کہ مستغنی ہوا اپنے قوام میں محل سے۔ اور مشائیوں نے جو ہر کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ پس نفی کرنا موضوع کا (جو ہر سے) امر سلبی ہے۔ اُس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہے اور موجودیت عرضی ہے۔ کیونکہ وہ امر اعتباری عرضی ہے۔ پس اگر مشائیوں کی طرف سے جواب دینے والا کہے کہ:-

جو ہریت ایک اور امر موجود ہے جس کی شرح اور اثبات منافع کو دشوار ہے۔ کج

جو ہریت کی تعریف جو مشائیوں نے کی ہے نہ وہ حد تام ہے نہ رسم ہے۔ بلکہ رسم ناقص ہے۔ پس جب مشائیوں سے سوال کیا جاتا ہے کہ اس دوسرے امر یعنی جو ہریت کی شرح کر دو تو اُس کے لئے اُس کی شرح اور اثبات دشوار ہو جاتا ہے۔ اور شائع کہتے ہیں یہ پہلی بے قاعدگی نہیں ہے

۱۔ مصنف نے مشائیوں کی طرف سے جواب دینے والے کو ذاب عنہم کہا ہے یعنی اُن کی طرف سے دفع کرنے والا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ذاب وہی لفظ جس سے ذاب یعنی کھنٹی ہے جس کا اصلیت ذاب آج ہے یعنی دفع کیا تو پھر پلٹ کے آگئی۔ یہاں یہ اشارہ لطیف ہے کہ جو جواب مشائیوں کی طرف سے دیا جاتا ہے وہ پھر پلٹ پڑتا ہے۔ یعنی اُس سے مشائیوں پر الزام قائم ہوتا ہے۔ ۱۲۔

جو واقع ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اشائیوں کی عادت ہے کہ وہ اکثر حقائق معلومہ کو یہ سبب کثرت الزامات کے جن کا جواب دشوار ہوتا ہے مجہول بنا دیتے ہیں۔ جیسے انھوں نے جوہر کے باب میں کیا۔ اور دوسری چیزوں میں اس کو اعتبار کیا۔ پس اگر جوہریت ایک دوسرا امر ہے جو جسم میں موجود ہے تو جوہریت کا وجود کسی موضوع میں نہیں ہے۔ پس جوہریت موصوف ہے جوہریت سے اور رجوع کرے گا کلام جوہریت کی جوہریت کی طرف۔ کیونکہ وہ ایک اور جوہریت ہے جو زائد ہے جوہریت پر پس تسلسل ہو جائے گا یعنی جوہریت مترتب ایک ساتھ الی غیر النہایت موجود ہوئی اور یہ محال ہے۔ پس جوہریت اعیان میں زائد نہیں ہے۔ کیونکہ جب تمام صفات کی جنہے موصوفات وصف کیے جاتے ہیں دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک صفت عینی۔ اور اس کی ایک صورت عقل میں ہوتی ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی اور حرکت۔ دوسری صفت کہ اس کا وجود عینی نہیں ہے۔ مگر نفس وجود اس کا ذہن میں ہے۔ اور ذہن کے علاوہ کہیں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس کا ذہن میں ہونا اس مرتبہ میں ہے جیسے اس کے غیر کا ہونا اعیان میں جیسے امکان و جوہریت ولونیت و وجود اور اس کے سوا اور جن کا ذکر کر چکے ہیں۔ جیسے وحدت اور عدد جو وحدات کے جمع ہونے سے بنتا ہے۔ اور اعدام ملکات۔ و

جب کسی شے کا وجود ذہن کے خارج میں ہو تو چاہیے کہ ذہن میں جو اس کا (تصور) ہے وہ مطابق موجود خارجی کے ہوتا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ ذہن میں اس کا تصور ہے۔ اور جس کا وجود ذہن میں ہے فقط ذہن سے خارج اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا کہ ذہن اس کی مطابقت کرے۔ و

محمولات اس حیثیت سے کہ وہ محمولات ہیں وہ ذہنی ہیں اس لئے کہ وہ

۱۵۔ اصل عبارت یہ ہے۔ لیس ہذا اول قارورۃ کسرت فی الاسلام۔ یعنی یہ پہلا شیشہ نہیں جو اسلام میں توڑا گیا ہے۔ یہ ایک ضرب المثل ہے اس موقع پر کہتے ہیں جب کوئی امر خلاف کئی بار ہوا ہو۔ ۱۲۔

۱۶۔ صفت کی دو قسمیں ہیں۔ صفت عینی جیسے سفیدی سیاہی حرکت وغیرہ صفت ذہنی جیسے جوہریت ولونیت و اس کا وجود عینی یہی ہے کہ وہ ذہن میں موجود ہے۔ اور ذہن کے باہر کہیں نہیں ہے۔ ۱۲۔

کلیات ہیں۔ اور کلیات کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ موجود جو خارج میں ہے اُس کی ایک مشخص وحدت ہے اور ایک معین ہوت ہے جو اپنے نفس میں شرکت کو مانع ہے۔ اور نسبت محمولات امور ذہنی ہیں تو اُن کے موضوعات پر حل کرنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ خارج میں موجود ہوں اور جو ذہن میں ہے اُس سے مطابقت رکھتے ہوں۔ اس کو بھی تم سمجھ چکے ہو کہ جو چیز حل کی جائے کسی شے پر اُس کا حل صورت عینہ کی مطابقت کے سبب سے ہو۔ سواد سیاہ امر عینی ہے۔ کیونکہ اُس کی صورت خارج ذہن میں ہے۔ اور اسودیت (سیاہی) اعتبار عقلی ہے۔ کیونکہ سیاہی مراد ہے اُس شے سے جس سے سیاہ قائم ہے اسودیت مقوم ہے سواد کی جسمیت اور جوہریت اُس شے میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سواد بغیر جسم قائم ہو سکتا تو اسود کہتے (سواد نہ کہتے) پس سواد کوئی ایسی شے ہے جس کو دخل ہے اسودیت میں۔ اور اسودیت امر اعتباری عقلی ہے۔ اور جس کسی شے کو امر عقلی کے مفہوم میں دخل ہو وہ بھی اعتبار عقلی ہے۔ پس اسودیت کوئی شے نہیں ہے اگر امر عقلی فقط اگرچہ سواد تا ایک وجود اعیان میں بھی ہے مگر صفات عقلیہ کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔ صرف ذہن میں موجود ہیں جیسے امکان مثلاً جب اُس سے اشتقاق کر کے مشتق کو حل کریں جیسے کہتے ہیں کل جسم ممکن ہیں پس ممکنیت اور امکان دونوں عقلی ہیں فقط ایسے کوئی نہیں ہے خارج میں نہیں ہے) بخلاف اسودیت کے اگرچہ وہ محمول عقلی ہے اور سواد مشتق ہے اسودیت سے لیکن عینی ہے۔ اور سواد اکیلا نہیں حل کیا جاتا ہے جوہر پر نہیں کہا جاتا کہ جوہر سواد ہے۔ لیکن حل بالاشتقاق ہوتا ہے یا اصناف کے ساتھ

۱۷۔ یہاں ایک نہایت ہی عمدہ اصول بتایا گیا ہے طالب علم کو چاہیے کہ اُس کو خوب ذہن نشین کر لے کہ جو اشیاء خارج میں موجود ہیں اور انسان اُن کو جانتا ہے تو انسان کے ذہن میں اُن کا تصور ضرور ہے کہ موجود ہو بخلاف ذہنیات کے کہ خارج میں اُن کے مطابق کسی شے کے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے مثل جوہریت اور جنسیت وغیرہ کے البتہ اگر وہ امر ذہنی انتزاعی ہے تو انتشار انتزاع ضرور ہے کہ خارج میں موجود ہو۔ ۱۲۔

۱۸۔ ممکن مشتق بھی مثل امکان مصدر کے عقلی ہے بخلاف اسودیت کہ اُس سے مشتق ہے سواد اور وہ عینی ہے۔ اور مشتق عن عقلی ہے۔ ۱۲۔

جیسے اسود یا ذوسود (سیاہی والا) اور اگر صحیح ہوتا اکیلے سواد کا حاصل جو ہر پر ہرگز نہ صحیح ہوتا کہ جو ہر عرض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا حاصل ہو ہو اس پر ہوتا۔ نہ اس لئے صحیح ہوتا کہ محمولات سب کے سب ذہنی ہیں اس لئے کہ یہاں محمول یعنی سواد یعنی ہے جو اگر ہم کہیں کہ اس صورت میں یہ متنع ہے اعیان میں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع حاصل ہے اعیان میں بلکہ وہ امر عقلی ہے کبھی اس کو ضم کرتے ہیں ایسی شے کے ساتھ جو ذہن میں ہے۔ اور کبھی ایسی شے کے ساتھ جو خارج میں موجود ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ متنع ہے ذہن یا عین میں۔ اور یہی حال اور اشیاء کا ہے جو امتناع کے مثل ہیں۔ یعنی امکان وغیرہ جو صفات عقلیہ ہیں کہ ان سے مشتقات نکلتے ہیں۔ جیسے موجود مظلم (تاریک) ساکن وغیرہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو حکم متنع کا ہے یا ممکن کا ہے۔ یعنی مشتق اور مشتق منہ دونوں عقلی ہیں۔ بخلاف اسود کے کیونکہ مشتق اگرچہ عقلی ہے۔ لیکن مشتق منہ خارجی ہے۔ اور صدق اور کذب اس صورت میں محمول سے خارج کی مطابقت اور عدم مطابقت سے ہوتا ہے۔ مثلاً حبشی پر اطلاق سواد کا صحیح ہے۔ اور رومی پر جھوٹ ہے۔ اور پہلی قسم میں (جہاں مشتق اور مشتق منہ دونوں ذہنی ہیں) صدق مطابقت سے ذہن اور خارج کے نہیں ہوتا۔ کیونکہ خارج میں موجود ہی نہیں ہے۔ کہ ذہن سے مطابقت کی جائے۔ بلکہ صدق اس کا اس کے الحاق سے ہوتا ہے ایسی شے کے ساتھ جو خارج میں اس کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے سکون کا الحاق جسم سے مثلاً کیونکہ سکون عدم حرکت ہے ایسی شے سے جس کی شان سے حرکت ہو۔ اور جسم ایسی ہی شے ہے اور کذب اس کا الحاق سے ایسی چیز کے ساتھ جو جسم نہ ہو مثلاً سکون کو حمل کرنا نفس پر۔ کیونکہ یہ جھوٹ ہے۔ کیونکہ نفس کی شان سے حرکت نہیں ہے۔ پس تمام مقامات میں صدق اور کذب مطابقت اور عدم مطابقت سے نہیں ہوتا جیسے مشہور ہے۔ کیونکہ اعتبارات عقلیہ اس عموم

۵۔ یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ جو ہر عرض نہیں ہے اگر کل سواد کا جو ہر پر صحیح ہے مقصود یہ ہے کہ سواد کو جو ہر پر حمل کرنے سے دو کلیہ ٹوٹ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ جو ہر عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواد عرض ہے۔ اور جو ہر جو ہر ہے۔ دوسرا یہ کہ محمولات سب ذہنی ہوتے ہیں۔ حالانکہ سواد عینی ہے۔ ۱۶۔

میں داخل نہیں۔ اس کو خوب سمجھ لو۔ کیونکہ اس سے اکثر شبہ متقدمین کے کلام میں حل ہو جاتے ہیں۔ بلکہ متاخرین کے کلام میں بھی۔

اور اس قسم کے اشیاء میں یعنی اعتبارات عقلیہ میں غلط پیا ہوتا ہے۔ جب امور ذہنی کے لئے وجود خارجی بالاستقلال مان لیا جاتا ہے۔ پھر

متاخرین کے اس دقیقہ میں غفلت کرنے سے اُن کے کلام میں اکثر غلطیاں ہو گئی ہیں تو ہم پہچنوائے دیتے ہیں تاکہ محل غلط کا سمجھ لیا جائے تاکہ طالب حقیقت ایسی غلطی میں نہ پڑے جس میں متاخرین پڑ گئے۔ جب تم کو معلوم ہوا کہ اشیاء مذکورہ مثل امکان و لونیت اور جوہریت محمولات عقلیہ ہیں۔ ماہیات عینہ کے اجزاء نہیں ہیں۔ اس لئے کہ جو چیز محض ذہنی ہے اُس کا کوئی وجود خارج میں نہیں ہوتا اور نہ وہ موجود خارجی کا جز ہوتی ہے۔ پھر

اگر کوئی شے محمول ذہنی ہو مثلاً جنسیت جو کسی شے پر محمول ہو سکتی ہے تو ہم کو یہ حق نہیں ہے کہ جس ماہیت سے چاہیں ملتی کر دیں یعنی جنسیت مثلاً محمول ہو سکتی ہے حیوان پر ہم کو یہ حق نہیں ہے کہ ہم چاہیں تو اس کو انسان سے ملی کر دیں۔ اُس کا محل اُسی صورت میں صلاح ہو گا جب اُس شے پر محمول ہو۔ جس پر اس کے محمول ہونے کی صلاحیت ہے۔ اور کسی ماہیت پر جو اُس کی صلاحیت نہیں رکھتی اس کا محل جھوٹ ہو گا مثلاً بنسبت کا محل حیوان پر اور نوعیت کا محل انسان پر درست ہے۔ نہ کہ اس کا عکس کہ وہ جھوٹ ہے۔ پھر

اسی طرح وجود اور تمام اعتبارات ماہیات خارجیہ کے اجزاء نہیں ہیں۔ اور اُن کا صدق و کذب اسی طرح ہے کہ اُس کا الحاق خصوصیت کے ساتھ (جس ماہیت سے ہو سکتا ہے جو اُن کی صلاحیت رکھتی ہو) تو وہ سچ ہو گا اور جو صلاحیت نہیں رکھتی اُس سے الحاق جھوٹ ہو گا۔ پھر

فصل :- مشائیوں کے پیر و کہتے ہیں کہ عرضیت خارج ہے حقیقت سے اعراض کی۔ اور یہ صحیح ہے۔ کیونکہ عرضیت بھی صفات عقلی سے ہے۔ کیونکہ برہان سے ثابت ہوا کہ لونیت سواد کی لونیت مع کسی اور کسی اور چیز کے خارج میں موجود نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم عرضیت کو لونیت کے بدلے رکھیں اور کھیں کہ عرضیت سواد کی عرضیت مع کسی دوسری شے کے خارج میں نہیں ہے۔ اور بعض مشائیوں نے

اس طرح استدلال کیا ہے کہ عرضیت خارج ہے اعراض کی حقیقت سے۔ کیونکہ انسان کبھی ایک شے کا تعقل کرتا ہے۔ اور اُس کی عرضیت میں شک کرتا ہے۔ اگر عرضیت داخل ہوتی اعراض میں تو ایسا ممکن نہ تھا کیونکہ محال ہے۔ تعقل کل کا بذیہ تعقل جز کے مشائیوں نے اسی طرح جوہریت پر کیوں نہ حکم کیا کہ جوہریت خارج ہے جوہر کی حقیقت سے کیونکہ یہ دلیل بعینہ اس میں بھی جاری ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے تعقل شے کا مع شک کے جوہریت میں اُس شے کی۔ پو

اگر کہا جائے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تعقل شے کا اُس چیز کی جوہریت کے شک کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ تو اعراض میں ممکن ہے نہ جوہر میں تو جواب دیا جائیگا جب تم نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان تعقل کر سکتا ہے ایک شے کا مع شک کے اُس کی عرضیت میں لیکن جس شخص نے شک کیا کسی شے کی عرضیت میں وہ ضرور شک کرتا ہے اُس کی جوہریت میں (کیونکہ موجود کا انحصار جوہر اور عرض میں ہے) گویا تم نے یہ تسلیم کر لیا کہ انسان کبھی تعقل کرتا ہے کسی شے کا اور اُس کے ساتھ ہی شک کرتا ہے اُس کی جوہریت میں مصنف اسی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ پو

مشائیوں نے یہ سوچنا کہ جب انسان نے کسی شے کی عرضیت میں شک کیا تو اُس کی جوہریت میں شک کیا۔ پو

سیاہی کا کیفیت ہونا بھی عرض ہے۔ اور یہ اعتبار عقلی ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ اونیہ کیفیت مع کسی اور چیز کے نہیں ہے۔ پو

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لون ذاتی ہے سواد کے لئے۔ اس لئے کہ پہلے تعقل ہوتا ہے رنگ کا۔ پھر تعقل ہوتا ہے سیاہی کا یہ حکم ہے۔ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ پہلے ہم سیاہی کا تعقل کرتے ہیں۔ پھر اُس پر حکم کرتے ہیں کہ وہ رنگ ہے اور رنگ کیفیت ہے ہم اس بیان میں کہ عرضیت حقیقت سے اعراض کی خارج ہے اُس کے محتاج نہیں ہیں کہ یہ کہیں کہ انسان کبھی تعقل کسی شے کا کرتا ہے۔ اور اس کی عرضیت

۱۷۰۔ فن مناظرہ کی اصطلاح کسی مقدور کو جو بدیہی نہ ہو اُس کو بلا دلیل پیش کرنا گویا کہ وہ بدیہی یا مسلمہ ہے حکم کہا جاتا ہے۔ انگریزی میں اُس کو ڈاگم کہتے ہیں۔ ۱۲۔

میں شک کرتا ہے۔ یہ قول جڈلی ہے۔ کیونکہ مشائیوں کا اس دلیل کو جاری کرنا اعتراض میں اور جو اہر میں نہ جاری کرنا باوجود ہے کہ یہ دلیل بعینہ جو اہر میں بھی جاری ہو سکتی ہے جڈل محض ہے۔ اس باب میں جو کلام عمدہ ہے وہ گزر چکا ہے۔

حکومت دیگر:۔ مشائیوں نے اس بات کو ناگزیر کیا ہے یعنی اس کے موجب ہوئے کہ منجملہ اشیاء کسی شے کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ مشائیوں نے صراحتاً ایسا نہیں کہا ہے کہ کسی چیز کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اُن کے قاعدوں سے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جوہر (جسمانیت) کے فصول نامعلوم ہیں (نابراؤن کے مذہب کے) اُن پر اطلاع ممکن نہیں ہے۔ اور جوہریت کی تعریف امر سلبی سے کی ہے۔ اس تعریف سے حقیقت معلوم کی نہیں معلوم ہو سکتی۔ اور نفس اور مغارات یعنی جوہر عقیدہ کے فصول اُن کے نزدیک مجہول ہیں جن پر اطلاع غیر ممکن ہے۔ جب تک ہم اس عالم (ناسوت) میں ہیں۔ اور نا حقیقت وغیرہ جن کو فصول کہا جاتا ہے وہ دراصل فصول نہیں ہیں۔ بلکہ لوازم فصول کے ہیں جو نامعلوم ہیں۔

عرض مثلاً سیاہی کی تعریف کی ہے ایک رنگ جو نگاہ کو جمع کرتا ہے۔ اس جمع بھر عرضی ہے۔ سواد کے لئے اُس کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ تم کو معلوم

۱۱۔ فن مناظرہ میرا یہی دلیل جس کی بنیاد مشہورات پر یا مسلمات پر کسی خاص فرقہ کے مبنی ہو اُس کو مبدلی دلیل کہتے ہیں۔ بخلاف برہان کے جس کے مقدمات بدیہی اولیٰ ہوتے ہیں۔ کبھی اصطلاحاً حکم کو بھی جڈل کہہ دیتے ہیں۔ اور یہ لفظ کے لغوی معنی کے قریب تر ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ مصنف نے مشائیوں کے بعض دعوؤں کو بطور ایک حکم کے فیصلہ کیا ہے۔ اس لئے اس کو حکومت کہا ہے۔ ۱۴۔ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ جوہر کی تعریف موجود لافنی موضوع سلبی ہے۔ بلکہ دوری ہے۔ اس لئے کہ موضوع متعارف جوہر کے ہے۔ اور چونکہ علم متناقضین کا ایک ہی ہوتا ہے۔ جو شخص فی موضوع کو جانتا ہے وہ بعینہ لافنی موضوع کو جانتا ہے ایسی تعریف غیر مفید ہے۔ ۱۵۔

۱۶۔ ناسوت ولاہوت وجبروت و ملکوت یہ الفاظ عربی الاصل نہیں معلوم ہوتے بلکہ عبرانی سے ماخوذ ہیں درحقیقت یہ وجود کی یا موجودات کی حالتیں ہیں ناسوت ممکن سے اور باقی واجب سے متعلق ہیں۔ ۱۷۔

ہو چکا ہے کہ سیاہی لونیت مع کسی اور چیز کے نہیں ہے۔ یعنی جمع بصر۔ اور لونیت کا حال تم کو معلوم ہو چکا کہ وہ امر اعتباری ذہنی ہے خارج میں اُس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پس اجسام اور اعراض غیر متصور ہیں (تصور نہیں کیے جاسکتے) کیونکہ اُن کے فصول اصلاً متصور نہیں ہیں و وجود تمام چیزوں سے ظاہر تر ہے اُن کے لئے اور اُس کا حال تم کو معلوم ہو چکا کہ وہ امر اعتباری ہے ایمان میں اُس کی ہویت نہیں ہے۔ اگر فرض کیا جائے ذاتیات سے تصور مابہتوں کا ہو سکتا ہے یعنی تعریف حدی سے تو اُس کا یہ حال ہے جو ابھی بیان ہوا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فرض کریں کہ تصور مابہت کا لوازم سے ہو سکتا ہے۔ یعنی عرضیت سے یعنی وہ جس کو اصطلاح میں رسم کہتے ہیں۔ لوازم کے بھی خصوصیات ہیں۔ اور ایسا ہی کلام اُن میں بھی عائد ہو سکتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے موجود کو ہم پہچان نہیں سکتے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے عائد ہونا اکام کا خصوصیات میں دور و تسلسل کی طرف اور اس سب سے یہ لازم آتا ہے کہ وجود میں کسی شے کی معرفت نہیں ہو سکتی۔ عقل سلیم کو اس نتیجہ کلام سے انکار ہے۔ اور وجود کی شہادت اُس کے خلاف ہے۔ حق یہ ہے کہ سیاہی ایک شے بسیط ہے اور اس کا تعقل ہوتا ہے اور اس کا کوئی دوسرا جز نامعلوم نہیں ہے۔ اور جو شخص اس کا مشاہدہ نہ کرے اور اُس کی معرفت نہیں ہو سکتی جیسی وہ ہے۔ کیونکہ اُس کے اجزاء بسیط نہیں ہیں کہ اُن سے تعریف ہو سکے۔ اور لوازم سے تعریف کرنا غیر مفید ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے اور جو اُس کو مشاہدہ کرے وہ تعریف سے مستغنی ہے۔ کیونکہ اُس کا تصور ضروری ہے جس بصر سے ادراک ہوتا ہے۔ اور اُس کی صورت عقلی اُسی کے مثل ہے جیسی اُس کی صورت جس میں ہے۔ یعنی وہ بسیط ذہنی بھی ہے جس طرح وہ بسیط خارجی ہے۔ اور مرکب ذہنی نہیں کہ ذہنیت سے بنا ہوا ہو کہ اُس کی تعریف اجزاء ذہنیہ سے کی جائے۔

۱۱۔ اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ مثالی قاعدہ سے نہ شناخت ہوہر کی ہو سکتی ہے نہ اعراض کی۔ ۱۲۔ یعنی یہ مان لینا کہ نہ کسی شے کی حد ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ حد جنس و فصل سے ہوتی ہے۔ اور فصول نامعلوم ہیں۔ اور رسم لوازم یعنی اعراض سے ہوتی ہے اور اُس کے خصوصیات بھی مجہول ہیں پس نہ ممکن ہے نہ رسم۔ اس کا نتیجہ ہوا کہ ہم کسی شے کا علم حاصل ہی نہیں کر سکتے۔ ۱۲۔

پس سیاہی اور سفیدی بلکہ سب رنگ اور آوازیں اور شکلیں اور مزے اور بوئیں اور کل محسوسات بسیط ہیں۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ اپنے اس قول میں پس ایسی چیزوں کی معرفت ضروری ہے۔ نہیں ممکن کہ کسی شے سے اُن کی تعریف کی جائے۔ اسی لئے کہا مصنفؒ نے اُن کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اور جن کی تعریف ممکن ہے وہ مرکب حقیقتیں ہیں جو بسیط حقیقتوں سے بنی ہوئی ہیں۔ کیونکہ جو شخص بسیط چیزوں کو الگ الگ تصور کر سکتا ہے وہ اگر کسی جگہ مجتمع ہو جائیں تو اس مجموعہ کو بھی تصور کر کے گا پس بساط کی معرفت انھیں کی ذاتوں سے ہوتی ہے اور معرفت مرکبات کی اُن کے ذاتیات سے ہوتی ہے۔ مثل معرفت سفیدی کی کہ وہ ایک جسم کشیف ہے جو رنگا ہوا ہے سفیدی سے اور معرفت ذاتی ہے۔ بخلاف معرفت عرضی کے۔ جو بذریعہ احوال اور افعال اور صفات کے ہوتی ہے۔ مثل معرفت انسان کے اُس کی صورت اور رنگ اور شکل سے یا کتابت اور صنعت سے اور معرفت جسم کی اُس کی سفیدی اور سیاہی سے یا فز یا بو وغیرہ سے اور یہ مراد ہے مصنفؒ کے اس قول سے بلکہ کبھی معرفت ہوتی ہے مرکب حقیقتوں کی بسیط حقیقتوں سے جیسے کوئی بسیط حقیقتوں کو جدا جدا جانتا ہو تو کچھ اگر وہ کسی جگہ اُن کا اجتماع ہو جائے تو اس مجموعہ کو بھی جان لے گا۔ معلوم ہو کہ وہ مقولات جن کو مشائخؒ نے لکھا ہے (بعض نسخوں میں ہے مجرد یعنی علم ہی کیا ہے یا تقسیم کیا ہے۔ یعنی جو ہر اور کیفیت اور کیفیت اور اثر اور متعلق اور وضع اور ملک و اضافت اور فعل و انفعال) سب مل کے دس) یہ سب کے سب اعتبارات عقلیہ ہیں مثولیت کی حیثیت سے۔ اور محمولیت کی حیثیت سے۔ جیسے پہلے سمجھ چکے ہو کہ محمولات کلیہ سب اعتبارات عقلیہ ہیں۔ اور مقولات محمولات کلیہ ہیں۔ لہذا اعتبارات عقلیہ ہیں۔ اور بعض اہم مقولات سے مشتق منہ ہیں۔ یعنی وہ بسیط جس سے اخذ کیا گیا ہے محمول ہے اُس کی خصوصیت کی وجہ سے یہ بھی صفت عقلی ہے۔ مثل مضاف کے۔ کیونکہ اب (باب) اور اخ (بھائی) کو کہ یہ دونوں اعتبار عقلی ہیں۔ کیونکہ یہ محمول کلی ہیں۔ تو ابوت اور اخوت جو ان سے مشتق ہیں وہ بھی عقلی ہیں۔ بخلاف اسود (سیاہ) کے کہ وہ محمول ذہنی ہے اور اعتبار عقلی ہے لیکن سیاہی عینی ہے۔ بنا بر بیان سابق کے۔ کچھ اعداد اپنی خصوصیت کی وجہ سے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یعنی وہ

بسبب جس سے اعداد ایسے گئے ہیں۔ یعنی وحدت اعتبار عقلی ہے۔ اور وہ سب جن میں اضافت داخل ہے وہ بھی (یعنی این ومتی و ملک و وضع) صفات عقلیہ ہیں۔ کیونکہ اضافت ان سے عام ہے۔ اور وہ بھی ایسی ہی ہے۔ بجز

مقولات وہ ہیں جو فی نفسہ صفت عینی ہیں۔ لیکن داخل ہونا ان مقولات کے تحت میں کسی اعتبار عقلی سے ہے۔ جیسے تو مثلاً اور سیاہی ان دونوں کا کیفیت ہونا امر عقلی ہے۔ اُس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک ہئیت ہے جو ثابت ہے اس طرح اور اس طرح اگرچہ وہ دونوں صفتیں بذات خود ہیں جن کا تحقق اعیان میں ہے۔ اور اگر کسی شے کا عرض یا کیفیت ہونا یا اُس کے مثل مثلاً اُس کا اضافت وغیرہ ہونا دو سرا موجود ہوتا تو کلام عود کرتا تسلسل کی طرف بموجب بیان گذشتہ کے۔ ایسا تسلسل جو متنوع ہے یعنی ترتیب وار موجود ہونا ایک ساتھ وجود خارجی میں الے غیر النہایتہ۔ بجز

حکومت دیگر: حکمائے مشائین کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور حکمائے اقدمین یعنی اشراقین کہتے ہیں کہ جسم مقدار ہے جو ابعاد ثلثہ کو قبول کرتی ہے۔ اس تنازع کا فیصلہ۔ بجز

مشائی کہتے ہیں کہ جسم (جسم سے مراد لیتے ہیں جسم طبعی بسبب جو بذات خود متصل ہے نفس الامر میں جیسا محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً پانی اس لیے کہ اجزاء لایتجزی سے اُس کا بنا ہوا ہونا باطل ہے) قبول کرتا ہے اتصال اور انفصال۔ اور اتصال خود انفصال کو نہیں قبول کرتا (کیونکہ انفصال اگر مانا جائے ضد اتصال کا۔ اور انفصال وجودی ناجائز

۱۔ مقولیت عام ہے۔ مجموعیت سے اس لیے کہ مقولیت میں موضوعیت اور مجموعیت دونوں داخل ہیں۔ ۱۳۔

۲۔ واضح ہو کہ تسلسل متنوع وہ ہے جس کو مصنف نے بار بار بیان کیا ہے۔ اور تسلسل کلاً بجز ذہنی متنوع نہیں ہے مثلاً اعداد غیر تنہا ہی ہیں۔ اُس کے معنی صرف یہ ہیں کہ خارج میں کوئی عدد یا معدود اگر بڑے سے بڑا فرض کریں اور اُس پر ایک اور بڑھائیں تو یہ پہلے مفروض سے بڑھ جائے گا۔ پس عدد بالقہ غیر تنہا ہی ہیں ذکر بالفعل۔ کیونکہ کوئی معدود غیر تنہا ہی نہیں ہے۔ مثلاً تمام صحراؤں کے ریگ کے ذرے یا تمام عالم اجسام کے ساحات یہ سب تنہا ہی ہیں۔ جیسا کہ برہان سے ثابت کیا گیا ہے۔ ۱۲۔

یعنے حادث ہونا دو کا تو چونکہ شے اپنی ضد کو نہیں قبول کرتی اور نہ اُس کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اس لئے محال ہے متصل کا منفصل ہونا۔ اور اگر انفصال مانا جائے عدم مقابل ملکہ کے تو وہ محتاج ہو گا ایک محل کا اور بنا بر دو نوں احتمالات کے انفصال کا قبول کرنے والا محل اتصال ہے نہ خود اتصال۔ کیونکہ کوئی شے نہ اپنے ضد کی محل ہو سکتی ہے اور نہ اپنی ذات کے عدم کا محل ہو سکتی ہے۔ بلکہ قبول کرنے والا محل ہوتا ہے۔ جیسے قبول کرنا کسی ایک ضد کا دو نوں ضدوں سے محل ہے دوسری ضد کا نہ ضد خود۔ مثلاً نابینائی کی صورت میں بصیر قابل ہے نابینائی کی کہ وہ محل بینائی کی تھی نہ خود بینائی۔ اور جس طرح اتصال انفصال کو نہیں قبول کرتا اسی طرح اتصال کو بھی نہیں قبول کر سکتا۔ کیونکہ کوئی شے اپنے نفس کی قبول کرنے والی نہیں ہوتی۔ کیونکہ قابل اور ہے اور مقبول اور ہے بدایہ جس پر فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے۔ اور جب اتصال اور انفصال دونوں کو اتصال قبول نہیں کرتا اور جسم قبول کرتا ہے مع اس امر کہ جو چیز قبول کرنے والی ہو وہ باقی رہے مع حصول مقبول کے اور جسم باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس کی ہویت اتصالیہ فنا ہو جاتی ہے۔ پس چاہیے کہ جسم میں کوئی اور شے موجود ہو جو دو نوں اتصال و انفصال کی قبول کرنے والی ہو وہی ہیولی ہے۔

ترکیب جسم
ہیولی صورت
ہے۔

ہیولی ثابت ہے جسم کے لئے اگرچہ جدا نہ ہو بالفعل کیونکہ اُس کا ثبوت خود انفصال کے واسطے سے نہیں ہے۔ بلکہ واسطے سے قوت کے ہے انفصال پر۔ پس ہیولی انفصال کے وقت اور انفصال سے پہلے اور اُس کے بعد بھی ثابت ہے۔ اور ہیولی بذات خود نہ متصل ہے نہ منفصل ہے۔ نہ واحد ہے نہ کثیر ہے۔ ورنہ ان سب کے لئے موضوع اور ان کے قابل نہ ہوتی۔ اور جسم یا متصل ہے یا منفصل ہے یا واحد ہے یا متعدد ہے۔ پس وہ چیز جو ان امور کو قبول کر نیوالی ہے جسم نہیں ہے بلکہ ہیولی ہے اور جو اتصال قبول کیا گیا ہے وہی صورت جسمیہ ہے۔ ہر عاقل جب اپنے نفس کی طرف رجوع کرے تو اُس کو معلوم ہو گا کہ ہویت اتصالیہ ایک شے ہے متصل کے ساتھ اور اتصال کوئی شے قائم بذات خود نہیں ہے۔ اور جسم کی ہویت بغیر اُس کے سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ پس یہ شے مقومات جسم سے ہے۔ اور جو ایک جزو

رکھتی ہے ضرور ہے کہ دوسرا جز بھی رکھتی ہو پس متصل دوسرا جز ہے جو اتصال کے علاوہ ہے وہی قبول کرنے والا اتصال اور انفصال کا ہے۔ پس جسم ان دونوں سے مرکب ہے۔ متصل اور قابل اتصال سے۔ لہذا جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور یہ جز جو ہری ہیں۔ فہو المطلوب۔

مشائیوں نے کہا ہے کہ مقدار اجسام کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مشترک ہیں جسمیت میں اور مختلف ہیں مقدار میں۔ (یعنی کوئی جسم بڑا ہے کوئی چھوٹا ہے) مابہ الا شتر اک اور مابہ الا تیار جدا جدا ہوتے ہیں۔ پس مقدار عرض ہے جو کہ زائد ہے جسمیت کی حقیقت پر۔

یہ بھی کہا ہے کہ جسم واحد (مثلاً پانی) کبھی گھٹ جاتا ہے کبھی بڑھ جاتا ہے

تخلخل اور تکاثف سے۔ تخلخل حقیقی اور تکاثف حقیقی۔ تخلخل سے یہ مراد ہے کہ مقدار جسم کی بڑھ جائے

بغیر اس کے کہ اُس میں اور مادہ شامل ہو اور تکاثف یہ ہے کہ مقدار جسم کی گھٹ جائے بغیر اس کے کہ اُس میں سے کوئی مادہ کم کر دیا جائے۔

جب یہ حال ہے کہ جسم گھٹتا بڑھتا ہے تو معلوم ہوا کہ ایک ہی مادہ مختلف مقداروں کو قبول کر سکتا ہے۔ اور مختلف احوال میں باقی رہتا ہے اور جو چیز اُس میں حلول کرتی ہے اس کی مادہ کو احتیاج نہیں ہے۔ پس مقداریں اعراض ہیں جو حلول کرتی ہیں اُس موضوع میں جو اُس کے لئے ہے۔

مشائیوں پر یہ ایراد وارد ہوتا ہے۔ خواہ اُن کے اُس قول پر کہ اتصال خود انفصال کو نہیں قبول کرتا۔ یہ کہ ہم کہیں۔

اتصال دو جسموں کے درمیان کہا جاتا ہے اور یہ حکم کیا جاتا ہے کہ ایک جسم دوسرے سے متصل ہو گیا۔ اسی کے مقابل ہے انفصال۔ اور جسم میں امتداد طول عرض عمق ہوتا ہے۔ اور امتداد اصلاً مقابل انفصال کا نہیں ہے۔

کیونکہ جو اتصال مقابل انفصال کا ہے اُس کا تعقل نہیں ہوتا مگر دو چیزوں میں اور امتداد ایسی شے نہیں ہے اور اگر ایسی چیز ہو پس اگر اتصال سے امتداد سمجھا جائے ایک دوسری اصطلاح سے تو متنع نہیں ہے کہ وہ قابل انفصال ہو کیونکہ یہ انفصال

نفس اور
تکاثف کا بیان

ہیولی اور صورت
کے مسئلہ پر وارد
شروع ہوتا ہے۔

مقابل اتصال کا نہیں ہے۔ اور برہان تمام نہیں ہوتی۔ بلکہ
لیکن اس قول پر کہ مقدار جسم کی حقیقت میں داخل نہیں ہے تو ہم یہ کہہ کے
ایراد کریں گے تو کیا ہے تمہارا قول اس شخص کے بارے میں جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ
جسم مجرد مقدار ہے جو امتدادات ثلاثہ طول و عرض و عمق کو قبول کرتی ہے۔ اور جو یہ
کہتا ہے کہ امتدادات ثلاثہ اعراض ہیں اس لئے کہ طول عرض عمق مثلاً موم پر بدلتے
رہتے ہیں اور موم کی حقیقت باقی رہتی ہے اور جو چیز فنا ہو جاتی ہے وہ اس چیز
سے جدا ہے جو باقی رہتی ہے تو پھر امتدادات خارج ہیں حقیقت جسم سے تو وہ اعراض
ہیں زائد ہیں حقیقت جسم پر۔ اور اسی طرح وہ مقدار جو قبول کرتی ہے امتدادات
کو پس جسم مجرد مقدار نہیں ہے۔ کیونکہ جسم جو ہر ہے۔ اور یہ اعراض ہیں۔ یہ قول
تمہارا محض دعوئے ہے بغیر دلیل کے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جب موم کا
طول و عرض و عمق بدلتا ہے تو موم میں ایک امر ثابت ہے اور ایک متغیر ہے۔ ثابت
وہ امر ہے جو شکلوں کے بدلنے سے کم و بیش نہیں ہوتا۔ جو عرض میں کمی ہوتی ہے
وہ طول میں زیادہ ہو جاتی ہے اور بالعکس۔ پس مجموع میں نہ بیشی ہے نہ کمی مقدار
میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ تغیر یہ ہے کہ آحاد مقداروں کے جہات میں متغیر ہو جاتے
ہیں۔ کبھی طول بڑھ جاتا ہے۔ عرض گھٹ جاتا ہے یا عمق۔ مقدار جو نفس موم ہے
وہ کبھی نہیں بدلتی۔ پس اگر قائل کا یہ مطلب ہے کہ آحاد مقدار ایک جہت
سے دوسرے میں چلے جاتے ہیں یہ عرض ہے تو یہ مسلم ہے بے شک یہ عرض ہے
مقدار جو ہری نفس جسم ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقدار (جو ثابت اور قائم
بذاتہ غیر متغیر ہے) جسم کا عرض ہے۔ یعنی جسم کی حقیقت سے خارج ہے۔ عرض ہے یعنی
غیر قائم بذاتہ بلکہ غیر پر قائم ہے۔ بلکہ

جو کچھ کہیںے سے بڑھ جاتا ہے طول میں گھٹ جاتا ہے۔ عرض میں اور

تفصیل قول
مشائخہ اور
اس پر راہ۔

سطح۔ یہاں اس اصطلاح کو بخوبی سمجھ لینا چاہیے ورنہ دھوکا ہوگا لہذا تن یا شارح جس مقدار کو نفس
جسم کہتے ہیں وہ مقدار جو ہری ہے۔ نہ کہ مقدار تعلیمی۔ اصول تقلید میں میں جماعۃ خط سطح اور جسم سے بحث
کرتے ہیں وہ سب تعلیمی ہیں اور ان کے مقابل نقطہ جو ہری خط جو ہری سطح جو ہری اور جسم جو ہری ہیں۔ ۱۲۔

جو کبیل جاتا ہے عرض میں وہ کم ہو جاتا ہے طول میں۔ پس بلجائے کھینچنے میں بعض اجزاء جو متفرق تھے۔ اور جدا ہو جاتے ہیں۔ جو ملے ہوئے تھے جانا اجزاء کا جہات مختلفہ میں بر سبیل بدل لازم یعنی عرض لازم ہے جسم کے لئے۔ اور احاد جو اس طرح ایک جہت سے دوسری جہت میں چلے جاتے ہیں وہ ایک امر عرضی ہے۔ اور جسم انفس^۱ مقدار ہے۔ اور امتدادات ثلثہ^۲ لئے جاتے ہیں۔ بموجب اس تبدل کے جو اطراف جسم میں ہوتا ہے۔

اور ان کا قول کہ اتصال قبول نہیں کرتا انفصال صحیح ہے اگر اس سے وہ اتصال مراد لیا جائے جو دو قسموں میں ہوتا ہے وہی انفصال نہیں قبول کرتا۔ اور اگر اتصال سے ان کی مراد مقدار ہے کہ وہ انفصال نہیں قبول کرتی تو یہ ممنوع ہے۔ کیونکہ تمام مقداریں جب کوئی مانع نہ ہو کبھی متصل ہو جاتی ہیں کبھی منفصل ہو جاتی ہیں۔ اور اتصال و انفصال دونوں کی قابلیت رکھتی ہیں۔ اتصال کو بجائے مقدار استعمال کرنا غلطی کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ اشتراک لفظی کے سبب سے یہ دم ہوتا ہے کہ اتصال سے مراد وہ اتصال ہے جس کو انفصال باطل کر دیتا ہے۔ اور یہ بات نہیں ہے جو کہ تم کو معلوم ہوئی۔

اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ اجسام شرکت رکھتے ہیں جسمیت میں اور اختلاف رکھتے ہیں مقدار میں پس مقدار خارج ہے جسمیت سے کلام فاسد ہے کیونکہ جسم مطلق مقابل مقدار مطلق اور جسم خاص مقابل مقدار خاص کے ہے۔

جب یہ ہے پس اگر مراد جسمیت سے جسمیت خاص لی جائے تو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اجسام اس میں شرکت رکھتے ہیں۔ اور مراد لیجائے جسمیت عامہ مطلقہ سے جو مشترک ہے کل میں تو اجسام کی شرکت اس میں مسلم ہے۔ لیکن ہم نہیں تسلیم کرتے اختلاف جسمیت عام کا اس مقدار میں جو اس کے مقابل ہے۔ کیونکہ وہ مقدار مشترک ہے مطلق مقدار میں اور مختلف ہے مقدار خاص میں جو

۱۔ اس مقام میں مصنف نے دو امر ثابت کیے ہیں (۱) کہ مقدار عرض نہیں ہے۔ (۲) مقدار حقیقت جسم سے خارج نہیں ہے۔ حالانکہ ان میں سے جو ثابت ہو مصنف کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ ۱۲۔

مقابل جسم خاص کے ہے اور اس کا یہی مطلب ہے جیسے کوئی کہے کہ خاص مقداریں چھوٹے ہونے اور بڑے ہونے میں مختلف ہیں۔ اور مشترک ہیں اس امر میں کہ وہ مقداریں ہیں۔ پس اُن کا جدا ہونا چھوٹائی اور بڑائی میں کسی ایسی شے سے ہے جو مقدار نہیں ہے۔ تاکہ بڑھ جائے بڑی مقدار چھوٹی مقدار سے کسی اور چیز سے سو مقدار کے۔ کیونکہ وہ دونوں مقداریں شریک ہیں مقدار میں۔ لہذا مقدار جب بڑھ جائے مقدار سے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ زائد ہو کسی اور چیز سے سو مقدار کے۔ اس لئے کہ مقادیر میں تفاوت مقدار ہی سے ہوتا ہے۔ پس تفاوت نفس مقداریت سے ہوتا ہے۔ اور اس لئے کہ ایک اتم ہے اور دوسری انقص ہے۔ اور یہ تفاوت مثل اُس تفاوت کے ہے۔ جو نور اشد اور نور اضعف میں ہوتا ہے۔ اور اشد گرمی اور اضعف گرمی میں۔ اور ہماری مراد نور اشد اور حر اشد سے نہیں ہے۔ مگر شدت اُن کی قدرت اور مانعت وغیرہ میں۔ یعنی وہی بات جو کہی جاتی صلابت کی شدت میں یا مثل اُس کے شدت نور کی اور ضعف اُس کا اجزائے ظلمت کے لحاظ سے نہیں ہوتا کیونکہ ظلمت عدمی ہے اُس کے اجزا نہیں ہو سکتے۔ اور نہ اجزائے مظلمہ کی وجہ سے۔ کیونکہ کلام ہمارا نور کے امر محسوس سے ہے اور جس چیز کا انعکاس ہوتا ہے اُس (یعنی چکنی سطح) میں جیسے آئینہ کسی نورانی شے سے۔ بلکہ نور کی شدت اُس کی تمامی ہے یعنی نور کا کمال ہے ماہیت میں۔ تمامیت سے یہ مراد ہے کہ جس شے کے لئے جتنی زیادتی ممکن ہے وہ اُس کو حاصل ہو جائے۔ اور کمالیت سے یہ مراد ہے کہ جو فضائل اُس کے لئے ممکن ہیں وہ اُس کو حاصل ہو جائیں۔ طول میں بھی یہی بات ہے۔ کیونکہ یہ طول

۱۔ مقصود یہ ہے کہ چھوٹی مقدار اور بڑی مقدار دونوں میں ماہہ الاشتراک مقدار ہے۔ لیکن یہ دونوں مختلف ہیں تو ماہہ الاختلاف۔ چاہے کوئی اور امر ہو سو مقدار کے۔ اور یہ فاسد ہے۔ ۱۲۔

۲۔ یعنی شدید گرمی اور خفیف گرمی۔ ۱۲۔

۳۔ یعنی جس میں ظلمت کے اجزا زیادہ ہیں وہ روشنی میں کم ہے اور جس میں ظلمت کے اجزا کم ہیں وہ روشنی میں زیادہ ہے اگر کہا جائے کہ ظلمت عدمی ہے مگر مظلم عدمی نہیں ہے یعنی تاریکی تو ایک امر عدمی ہے لیکن تاریک امر وجودی ہے اُس کی مخالفت سے روشنی کم ہو جاتی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ بھی باطل ہے۔

اگر بڑا ہو اُس طول سے تو یہ طول اتم ہے اپنی طولیت میں اور اپنی مقداریت میں۔ اور زیادتی بھی طول ہے اور اسی طرح مقدار بھی۔ نہ یہ کہ زیادتی غیر طول اور غیر مقدار ہے۔ کیونکہ زیادتی طول کی طول بر نفس طول سے ہوتی ہے۔ کیوں نامزد نہ کریں طول کی زیادتی کو طول کی شدت سے۔ کیونکہ یہاں یہ وصف طویل میں ہے بلکہ مقدار میں ممکن ہے اشارہ اُس قدر کی طرف جو مماثل ہے اور اُس قدر کی طرف جو زائد ہے۔ بخلاف بیاض اتم کے کیونکہ اس صورت میں حصر تفاوت کا نہیں ہو سکتا طرفین میں ایک طرف اتم بیاض اور دوسری طرف انقص بیاض ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ ایک زیادہ ہے دوسری سے کم مگر مثل طول کے اُس کا تعین نہیں ہو سکتا۔ بخلاف اتم طول و انقص طول کے۔ اشد بیاض اور اضعف بیاض میں تعین نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اشدیت کا اطلاق سبب میں نہیں ہے اس لئے اتمیت کو جامع قرار دیا ہے کہ یہ سبب شامل ہے۔ اور کسی کے لئے خاص نہیں ہے۔ جیسے یہ کہتے ہیں یہ سفیدی اتم ہے۔ اس سفیدی سے۔ اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نور یا جسم یا سطح یا خط اتم ہے اُس نور یا جسم یا سطح یا خط سے۔ اور ناموں میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ بحث کرنے میں حقیقت سے نزاع کرتے ہیں۔ نہ کہ ناموں میں۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ جسم مطلق مقدار مطلق ہے۔ اور جسم خاص مقدار خاص ہے۔ اور جیسے شریک ہیں اجسام مقدار مطلق میں اور اختلاف رکھتے ہیں خاص مقداروں میں جو باہم دیگر متفاوت ہیں اُسی طرح شریک ہیں جسمیت مطلقہ میں اور اختلاف ہے مقدار کی

۱۵۔ دو طول یا دو طویل اگر ہوں اور ایک دوسرے سے زیادہ ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ اس قدر تک دونوں طویل مماثل ہیں اور جو بڑا ہے اُس میں اس قدر زیادہ ہے۔ مثلاً ایک پانچ گز اور دوسرا سات گز ہو تو پانچ گز میں دونوں ایک دوسرے کے مثل ہیں۔ اور بڑا دو گز زیادہ ہے۔ تیز روشنی اور دھیمی روشنی میں یہ ناپ نہیں ہو سکتی۔ واضح ہو کہ مکملانہ نور کی پیمائش کے لئے بھی کچھ قاعدے مقرر کیئے ہیں مثلاً سلف سے تارے زیادہ روشن اور کم روشن چھ قدروں سے قیاس کیئے جاتے ہیں۔ پھر ہر قدر کے بھی تین درجے مقرر کیئے ہیں۔ اور مصنوعی روشنی کے لئے ایک شمع کی روشنی قیاس واحد مقرر کی ہے اور کہتے ہیں فلاں قندیل میں تنو شمع کی روشنی ہے۔ ۱۲۔ فخال

خصوصیت سے (کسی نسخہ میں ہے مقداروں سے جو متفاوت ہیں) یعنی اجسام مختلفہ رکھتے ہیں جسبیت خاص میں جن میں اختلاف ہے۔

بحث تخیل
و تکاثف۔

تخیل اور تکاثف حقیقی معنی سے اُن دونوں کو شامل نہیں ہے۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ بڑھ جائے مقدار کسی شے کی بغیر اس کے کہ اُس سے کوئی مقدار ملائی جائے۔ اور کم ہو جائے مقدار کسی شے کی بغیر اس کے کہ اُس سے کوئی مقدار گھٹائی جائے۔ یہ حقیقی معنی ہوئے۔

مشائیوں نے اس طرح ان دونوں پر استدلال کیا ہے کہ مقدار عرض ہے جو حلول کرتا ہے۔ اور محل وہ ہے جس کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اور اُس کی نسبت تمام مقداروں کی طرف مساوی ہے۔ چاہے چھوٹی مقدار کو قبول کرے چاہے بڑی مقدار کو۔ اور اسی لئے جائز ہے بدلنا مقداروں کا محل پر اور بڑے کا چھوٹا ہو جانا بغیر اس کے کہ اُس میں سے کوئی شے جدا کی جائے۔ اور چھوٹا بڑا ہو جائے بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ کوئی شے ضم کی جائے۔ یہ بیان مشائین کا ہے۔ مصنف کے نزدیک یہ باطل ہے۔ کیونکہ مقدار نفس جسم ہے اور وہی مادہ اور محل ہے۔ پس زیادہ ہونا مقدار کا زیادہ ہونا جسم اور مادے اور محل کا ہے۔ اور کم ہونا نقصان جسم اور مادے اور محل کا ہے۔ اس لئے محال ہے کہ مقدار جسم کی زائد ہو اور کوئی شے اُس کے ساتھ نہ ملائی جائے یا کم ہو جائے اور کوئی چیز اُس سے نہ گھٹائی جائے۔ کیونکہ مقدار جو ہر ہے عرض نہیں ہے۔ جو کہ حال ہو کسی شے میں کہ اُس سے وہ بات لازم آئے جو مشائیوں نے بیان کی ہے۔ البتہ ہم تخیل اور تکاثف کو مجازی معنی میں تسلیم کرتے ہیں۔

تخیل تبدل اجزاء سے ہوتا ہے۔ اور تکاثف اجتماع اجزاء سے۔ اور

۱۵۔ یہ دونوں اصطلاحیں یاد رکھنا چاہیئے۔ حال حلول کرنے والا محل جس میں حلول کرے۔ حلول دو طرح کا ہوتا ہے۔ سریانی جیسے سفیدی حال ہے کھریا مٹی میں۔ طریانی جیسے قلم کا غر پر یا دوات میز پر۔ یا نقطہ خط میں یا خط سطح میں یا سطح جسم میں۔ ۱۲۔

۱۳۔ تبدل تفرق اجزاء۔ اجتماع اجزاء کا سمٹ جانا۔ ۱۲۔

بھر جانے سے جسم لطیف کے اجزاء کو مابین تخلخل میں جیسے گندے ہوئے آٹے میں پانی بھر جاتا ہے۔ یا دھنکی ہوئی روٹی میں ہوا بھر جاتی ہے۔ یا جسم لطیف اُس میں سے نکل جائے۔ یعنی اُس سے جدا ہو جائے۔ یہ تکاثف میں ہوتا ہے۔ یعنی جس کے اجزاء پھیلے ہوئے ہوں اُن کو سمیٹیں یا لطیف اجزاء جدا ہو کر دوبار مل جائیں۔ مشائیوں کا استدلال تخلخل اور تکاثف پر ققمہ کا دھماکا وہ کہتے ہیں کہ تخلخل حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح کہ اس میں پانی بھر کے شیشہ بند کو مضبوط کر دیں۔ اور آگ میں ڈال دیں اور شدت سے گرم کریں تو پھٹ جائے گا۔ اور یہ پھٹ جانا مقدار کی زیادتی سے نہیں ہوتا بہ سبب دخول نار کے۔ کیونکہ اُس میں جگہ گزرنے والے کے لئے نہیں ہے۔ اور جس چیز نے نار کو مجبور کیا کہ تنگ تر مکان میں داخل ہو حالانکہ وہ چاہے کہ اُس سے گزر جائے کیونکہ وہ بالطبع مائل ہے۔ بلندی کی طرف یہی وجہ آواز کی ہے۔ مشائیوں کا یہ قول ہے کہ اُس میں آگ داخل نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے۔ اور جب آگ کے داخل ہونے سے شق نہیں ہوا تو ققمہ پانی کی مقدار کے بڑھنے سے شق ہوا۔ یعنی تخلخل سے۔ فہو المطلوب۔ (یہ مشائیوں کا استدلال ہے) شارح فرماتے ہیں یہ نزدیک منحصر نہیں ہے۔ اس لئے مصنف نے کہا۔ لیکن شق اس وجہ سے نہیں ہوا جو مشائیوں نے بیان کیا ہے۔ یعنی مقدار کی زیادتی سے۔ بلکہ اس لئے کہ حرارت اجزاء کو متفرق کرتی ہے۔ پس جب شدید ہوئی حرارت تو مائل ہوئے کنارے اجزاء کے جدا ہونے پر اور اُس کو مانع ہوا جسم ققمہ کا اور میلان پھیلنے کا ہوا۔ بہ سبب شدت سے گرم ہونے کے۔ اور نثار ممتنع ہے۔ پس میل اجزاء کا جدا ہونے کے لئے اور ممتنع ہونا خلا کا منع نہ ہونے جسم لطیف کے جو بھر جائے اجزاء کے مابین شق کر دیتے ہیں ققمہ کو نہ حاصل ہونے سے بڑی مقدار کے تا کہ ثابت ہو تخلخل حقیقی۔

تخلخل اور تکاثف حقیقی کے ثبوت کے لئے کہا جاتا ہے کہ اگر شیشہ کو چوس کے

دو استدلال
مشائیوں کا
تخلخل اور تکاثف
کے ثبوت ہیں۔

۱۔ نزدیکان دو شقوں میں۔ (۱) آگ کا ققمہ میں داخل ہونا۔ (۲) پانی کی مقدار کا

بڑھ جانا۔ ۱۲۔

ہوا نکال لی جائے اور پھر اوندھا دیا جائے شیشہ پانی پر تو دھس لے ہو جائے گا پانی شیشہ میں باوجود باقی رہنے ہوا کے شیشہ کے اندر جو پہلے تھی۔ کیونکہ نکالنا محال ہے۔ لیکن ہوا میں تخلخل واقع ہوا یہ سبب چوسنے کے اسی لئے داخل ہو جاتا ہے اس میں پانی بعد چوسنے کے نہ قبل چوسنے کے۔ کیونکہ چوسنے والا کہینچتا ہے ہوا کو اور اس میں سے کچھ لے لیتا ہے بزور۔ پس اگر تخلخل نہ ہو تو خلا لازم آتی ہے۔ اور وہ محال ہے۔ لہذا بیان کی جاتی ہے یہ حجت تخلخل پر چوسنے کے وقت اور تکاثف پر شیشہ کے پانی پر اوندھانے کے وقت بعد چوسنے کے۔ لہذا ہوا میں تکاثف ہوتا ہے۔ یعنی اس ہوا میں جس میں تخلخل ہو چکا ہے۔ تاکہ ممکن ہو داخل ہونا پانی کا ورنہ داخل اجسام لازم آئے گا جو محال ہے۔ ۲

لیکن تکاثف مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ بعد چوسنے کے یہ حکم ممکن نہیں ہے کہ پانی کے داخل ہوتے وقت کچھ ہوا نہیں خارج ہوئی بلکہ نکال دیتا ہے ہوا کو داخل ہونا پانی کا نہ اس سبب سے جو مشائیوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس لئے کہ پانی کثیف ہے اور ہوا لطیف ہو گئی ہے چوسنے سے اور منفصل ہونا ہوا کا بروقت سے پانی کی اور بھاگنا اس کا پانی سے اس کے داخل ہوتے وقت اور نکل جانا مسامات سے شیشہ کے پس داخل ہوتا ہے پانی شیشہ میں نہ بہ سبب تکاثف ہوا کے اور اسی قیاس پر چوسنا دلالت نہیں کرتا تخلخل پر اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہوا مسامات سے داخل ہو گئی ہو جیسے دلالت نہیں کرتا شیشہ کا اوندھانا تکاثف پر اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہوا نکل گئی ہو مسامات سے اور اس حجت میں اگرچہ بعد ہے (قیاس سے بعید ہے) لیکن جو کچھ متن میں کہا گیا ہے وہ اس سے بھی زیادہ بعید ہے (یہ شارح کا بیان ہے۔ ۲)

باقی رہتا ہے ہوا کے لئے کوئی نمکائی منفرد جس سے نکل جانا دشوار نہیں ہوتا۔ کبھی یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب تنگ منہ کے کوزے (مثلاً گھڑے بھریان) جب پانی کے اندر ڈبو دئے جاتے ہیں تو ان سے بھتی بھتی کی آواز کے ساتھ ہوا نکل جاتی ہے۔ کیونکہ ہوا بھاگتی ہے پانی سے اور وہ اس کو روک تا ہے تنگ مکان میں پس ہوا میں فشار ہوتا ہے اور اس کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اور مصنف نے اپنی

کسی کتاب میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ شیشہ وغیرہ کے اوندھاتے وقت جہاں کے مشاہد ہوا ہے۔ اور مصنف نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مصنف نے تجربہ کیا ہے کہ بعض تیلوں کا کہ وہ ٹپکتے ہیں شیشہ سے پس ہوا میں اس کا کون مانے ہے جب کہ ہوا دھن (تیل) سے لطیف تر ہے۔ لہٰذا

جہات شرح

اور ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ ہم حکم کریں کہ چوہے والے جتنی ہوا لیتا ہے اتنی ہی نہیں دے دیتا کہ تھخل لازم آئے بعد چوہے کے اور اسی قیاس پر (حجت دلالت نہیں کرتی تھخل پر بھی جیسے نہیں دلالت کرتی تھکافت پر) اور ایسی باتوں کا ضابطہ مشاہدہ سے دشوار ہے۔ (یعنی نہ نکلتا ہوا کا وقت داخل ہونے پانی کے یا نہ دے دینا اسی قدر ہوا کا جتنی چوس لی گئی ہے۔ پس ممکن نہیں ہے کہ مشاہدین اپنے مذہب کو شیشہ کے مسئلہ سے ثابت کریں۔ اس مشاہدہ سے کہ ہوا چوہے سے نکل جاتی ہے اور اوندھا کر دینے سے نہیں نکلتی۔ شیشہ میں کیونکہ یہ اُن کے لیے دشوار ہے اور اُن کو یہ مشاہدہ مفید ہے کہ مشک میں پھونکنے سے جس مشک کے اجزاء اُٹھنے ہوئے ہوں یا ہوا اُس سے نکل جاتی ہے چوہے سے کیونکہ کسی شے کا وقوع جب کوئی مانع ہو تو صحیح ہو یہ لازم نہیں ہے کہ اس وقت بھی اُس کا وقوع صحیح ہو جب کہ کوئی امر محال لازم آتا ہو یا کوئی امر مانع ہو کیونکہ اجزاء مشک کے پھونکنے سے دور ہو جاتے ہیں تو ہوا اُن میں بھر جاتی ہے اور چوہے سے جب اجزاء مشک کے نزدیک نزدیک ہو جاتے ہیں تو ہوا نکل جاتی ہے۔ بخلاف اجزاء شیشہ کے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ اجزاء شیشہ کے پھونکنے سے پھیل جائیں یا چوہے سے سمٹ جائیں اور جب ایسا ہے پس اکثر سوائے شیشہ کے بھی نفوذ یا خروج کو جو اُس میں نفوذ کرے یا خارج ہو مانع ہوتا ہے۔ پھونکا جانا مشکیرہ کا اور ہوا انہیں داخل ہوتی یا چوہے سا جاتا ہے اور ہوا انہیں خارج ہوتی اس لیے کہ خلا نہیں ہو سکتا اگر تھخل کا تصور ہو سکتا بغیر زیادہ ہونے مقدار کے جیسے وہ کہتے ہیں۔ (یعنی کوئی چیز ملائی نہ جائے) تو لازم آتا ہے اُس سے تداخل اجسام کیونکہ عالم پورا بھرا ہوا ہے (یعنی خلا نہیں ہے) پھر اگر مقداریں جب بڑھیں بغیر اُس کے کم ہونے دوسری مقداروں کے کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ جو اجسام تباہ ہیں ان سے کچھ اگر مقدار میں بڑھیں دوسرے گھٹ جائیں بغیر کسی ایسے سبب کے جس سے

تکاثف ہو جائے تو لازم آئے گا تداخل اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ جب بڑے طوفان پانی کے آنے میں تو زیادہ تر ظاہر ہوتا ہے۔ (کیونکہ پانی کے عنصر کی مقدار بڑھ جائے بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ کوئی اور شے خارج کی جائے اور دوسرے عنصروں اور مرکبوں کی مقدار کم نہ ہو لازم آئے تداخل ضرور ہے۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ تداخل اُس صورت میں ممکن ہے اگر جتنی بیشی ہوئی ہے اتنی ہی کمی نہ ہو۔ بعض کی مقداریں گھٹ جاتی ہیں اور بعض کی بڑھ جاتی ہیں۔ اس حیثیت سے کہ کمی اور بیشی میں مساوات رہتی ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ کمی تکاثف سے باطل ہے۔ کیونکہ تکاثف باطل ہے۔ بلکہ بیرونی بھی باطل ہے جس پر تکاثف کی بنا ہے۔ اور نقصان اجزاء کے سمٹ جانے کی وجہ سے زیادتی کا سادل نہیں ہوتا۔ بڑے طوفانوں میں جس پر فطرت سلیم شہادت دیتی ہے۔ اُس پر آئندہ نظر کی جائے گی)

وہاں کے ساتھ پچھٹنے والا مقدمہ تخلخل حقیقی کے ثبوت کے لیے جس پر انھوں نے اعتماد کیا ہے فرض کیا جائے کہ وہ بکھرا ہوا ہے آیا مقدار اُس میں زیادہ ہوتی ہے اُس کے بعد شق ہوتا ہے یا شق ہو جاتا ہے۔ اُس کے بعد مقدار زیادہ ہوتی ہے۔ پس اگر پہلے مقدمہ شق ہو جاتا ہے اور پھر مقدار زیادہ تو اُس کی علت تداخل نہیں ہے۔ جس کو انھوں نے علت ٹھہرایا ہے اور اس صورت میں استدلال تمام نہیں ہوتا تخلخل حقیقی پر اور اسی طرح اگر دونوں امر یعنی زیادہ ہونا مقدار کا اور شق اگر ساتھ ہی ساتھ ہو کیونکہ اس صورت میں بھی شق کا سبب کوئی اور امر ہے جو اس پر مقدم ہونا تخلخل حقیقی موافق اُن کے زعم کے یعنی زیادہ ہونا مقدار کا جس کو انھوں نے شق کے ساتھ ہی فرض کیا ہے۔ اگر زیادہ ہونا مقدار کا پہلے ہو تو جمع ہو گیا زیادہ ہونا مقدار کا اور صحیح رہنا مقدمہ کا تو اس سے لازم آتا ہے تداخل یعنی تداخل اُس بعد کا جو زیادہ ہو گیا یہ سبب زیادہ ہونے مقدار کے مقدمہ کے اندر کے بعد پر مع بعد جرم مقدمہ کے پس اگر کہا گیا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اگر مقدم ہو زیادتی مقدار کی شق ہونے پر تو لازم آئے گا تداخل

۱۵۔ دو احتمال (۱) پہلے مقدار کی زیادتی۔ اور اُس کے بعد شق۔ (۲) پہلے شق ہونا اُس کے بعد مقدار کا زیادہ ہونا۔ ۱۶۔

تداخل اس صورت میں لازم آسکتا ہے جب کہ تقدم زمانی ہو۔ لیکن اگر زیادہ مقدار کا تقدم ذاتی ہو اور دونوں ایک ہی وقت میں ہوں تو لازم نہیں آتا تداخل۔ اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں۔ اگر کہا جائے کہ زیادت مقدار بالذات شق پر مقدم ہے۔ نہیں کہا جاتا کہ اگر تقدم بالذات ہو لازم ہے امکان تداخل کا کیونکہ شق اس کے بعد واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وجوب معلول کا بعد واجب ہونے علت کے ہے تو ممکن ہے اس کے ساتھ۔ اور جو چیز ممکن الکلوت ہے وہ ممکن الالکون بھی ہے (جس کا ہونا ممکن ہے اس کا نہ ہونا بھی ممکن ہے) لیکن امکان شق کے نہ ہونے کاغ زیادتی مقدار کے وہ امکان تداخل ہے اس کے ساتھ پس تداخل ممکن ہو کسی نکسی حال میں اور کہا گیا ہے کہ وہ لذاتہ متنع ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے ہم نہیں تسلیم کرتے لزوم تداخل کے امکان کا اور یہ اس لیے کہ متنع لذاتہ ممکن ایفہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن ممکن لذاتہ غیر کی وجہ سے متنع اور واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں وجود شق اور عدم شق مع وجود زیادت امکان کے اگرچہ دونوں ممکن ذاتی ہوں۔ لیکن وہ دونوں مع اعتبار زیادت مقدار کے ممکن نہیں ہیں۔ کیونکہ شق واجب بالغير ہے۔ غیر زیادت مقدار ہے۔ اور عدم شق متنع بالغير ہے۔ غیر امتناع تداخل ہے۔ اور جب متنع ہو عدم شق مع زیادت مقدار تو ممکن نہیں ہے اس کے ساتھ۔ اور اسی قیاس پر لازم نہیں ہے امکان تداخل کا۔ کیونکہ مبنی ہے لزوم امکان ثبوت پر عدم امکان شق کے مع زیادت مقدار اور یہ ثابت نہیں ہوا۔

مصنف کا یہ قول کہ جو چیز ممکن الکلون ہے وہ ممکن الالکون بھی ہے مسلم ہے اگر اس سے ممکن الکلون نفس الامر میں مراد ہو اور قول مصنف کا ممنوع ہے۔ اگر ممکن الکلون کسی اور شے کے ساتھ مراد ہو۔ کیونکہ معلول ممکن الکلون ہے مع علت کے اور ممکن الالکون نہیں ہے مع علت کے شق مع زیادت مقدار ممکن الکلون اور ممکن الالکون لذاتہ ہے اگرچہ معلول اس کا نہ ہو۔ پس اگر حجت صحیح ہو تو امکان تداخل مطلقاً لازم

۱۔ مصنف نے مطلقاً کہا تھا شارح نے مصنف کے قول کی تخصیص کر دی۔ یعنی جس چیز کا ہونا ممکن ہے اس کا نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب علت موجود ہو معلول کا ہونا ممکن ہے۔ لیکن نہ ہونا ممکن نہیں ہے۔

آتا ہے اور وہ محال ہے۔ جو
 بلکہ کہا جائے گا پس اسی طرح ہم کہتے ہیں میل اجزاء کے بارے میں (یعنی وہ
 اجزاء جو تقیمہ میں ہیں) کہ اُن میں متفرق ہو جانے کا میدان ہے یعنی شق کا اور یہ میل مقدم
 ہے شق پر بالذات اور جب یہ ہے تو لازم نہیں ہے وہ بات جو انھوں نے کہی ہے۔
 یعنی میل اجزاء کا تفریق کی طرف۔ اور تفریق تقیمہ کی بعد تفریق اجزاء کے یا اُس کے ساتھ
 ہو۔ پس نہ ہوگی تفریق تقیمہ کی میل کی وجہ سے جیسے تم نے زعم کیا ہے اور اگر پہلے ہو تو
 لازم آتی ہے خلا۔ یہ سبب بنا ہو جانے اُن اجزاء کے جو تقیمہ میں ہیں وسط سے کناروں
 کی طرف اور یہ سبب نہ ہونے کسی چیز کے ہو اُس کی جگہ آجائے وسط میں۔ کیونکہ خلا ضرور
 لازم آتی ہے۔ اگر میل اجزاء کا تفریق اور تفریق کے لئے باران ہو۔ اگر بالذات ہو
 جیسے ہم نے کہا ہے تو ہرگز ایسا نہ ہوگا۔ اگر میل دفعۃً پیدا ہو جائے تو جائز ہے تقدم اُس کا
 شق پر بالذات بخلاف مذہب مشائین کے کہ مقدار تخلخل سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ
 اس کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوگا۔ وقوع اُس کا حرکت سے ہوگا جو قابل قسمت
 ہے۔ الے غیر النہایتہ تو وہ زیادتی جو شق کی موجب ہو بعد غیر متناہی زیادتیوں کے
 ہوگی۔ پس سابق ہے تداخل شق پر تمھارے قاعدے سے اور وہ محال ہے۔ اور اگر تم
 اپنے مذہب سے رجوع کرو اور یہ کہو کہ بڑی مقدار بتدریج نہیں حاصل ہوگی بلکہ پہلی
 مقدار دفعۃً باطل ہو جائے گی۔ اور دوسری دفعۃً حاصل ہو جائے گی۔ تو حصول
 بڑی مقدار کا چھوٹے مادہ میں کہاں ہوتا ہے بغیر انبساط کے حرکت کے ساتھ کہ
 مطابق ہو اُس کے بڑی مقدار اور یہ ایسے زمانہ میں نہیں ممکن ہے جو غیر منقسم ہو۔
 بلکہ ایسے زمانہ میں ہو سکتا ہے جو منقسم ہو اس صورت میں ضرور ہے کہ جب تک
 زیادتی اس درجہ کو پہنچے کہ طرف شق ہو جائے بے شمار زیادتیاں ہوں گی۔ اور اس
 لئے لازم آتا ہے تداخل جیسے پہلے بیان ہوا۔ جو

۱۷۔ کیونکہ تداخل اُسی وقت سے شروع ہو جائے گا جب مقدار جو تقیمہ میں بھری
 ہوئی ہے کچھ بھی بڑھے اور تقیمہ شق اُس وقت ہوگا جب مقدار معتد بہ زیادہ
 ہو جائے جس کو تقیمہ رُوک نہ سکے۔ ۱۲۔

تخلخل نہیں ہے مگر یہ کہ حرارت سے اجزا میں تفرق پیدا ہو۔ اور اُس میں
 دو آئے۔ کوئی جسم لطیف مثل ہوا کے یہاں تک کہ جب میل اجزا کا طرف جدا
 ہو جانے کے ہو اور روکے اُس کو کوئی روکنے والا تو دور کر دے اس مانع کو اگر اجزا میں
 قوت ہو۔ اور ایسے تبدیث تخلخل چیزوں میں جیسے پانی اور دوسرے عرقوں میں پائی
 جاتی ہے جب گرم ہوتے ہیں اور اگر فراہم کیے جائیں اجزا تو پھر فراہم ہو کے پہلی
 مقدار کی طرف پلٹ جاتے ہیں۔ پس مقرر ہو گیا اس حجت سے کہ جسم وہی مقدار ہے
 اور مقدار میں عالم کی نہ زیادہ ہوتی ہیں نہ کم۔ ۱۰

راہی کے دانہ میں ایسا مادہ نہیں ہے جس میں یہ استعداد ہو کہ تمام عالم کی
 مقداروں کو قبول کر لے جیسا کہ مشائخوں کے اصول سے لازم آتا ہے۔ ۱۱
 جسم کا مقدار ہونا اہل اقدمیہ (اشراقین) اور پہلے حکماء مانتے آئے ہیں۔
 ارسطاطالیس اور اُس کے اتباع مشائخ نے اس کو نہیں مانا ہے۔ ۱۲

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جسم پر حمل کیا جاتا ہے کہ وہ مستعد ہے اور ذو مقدار
 ہے تو امتداد اور مقدار جسم پر زائد ہیں (کیونکہ شے کا حمل اُسی کی ذات پر نہیں ہوتا)
 یہ کلام راست نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ جسم متقدر (ذو مقدار) ہے تو اُس
 سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقدار زائد ہے جسم پر۔ کیونکہ یہ اطلاقات عرفیہ ہیں۔ اور
 حقیقتوں کی بنا اطلاقات عرفیہ پر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اور بھی تجوزات جاری
 ہوتے ہیں۔ کبھی انسان اپنے ذہن میں شئییت کو مع مقدار کے لیتا ہے تو یہ کہتا
 کہ جسم ایک شے ہے جو مقدار رکھتی ہے۔ اور جب اپنے نفس کی طرف رجوع کرتا ہے
 تو نہیں پاتا شے کو مگر نفس مقدار کی وہ شئییت زائد نہیں ہے مقدار پر بلکہ اُس کی ذات
 غرض کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے کہتے ہیں بعد ازیں یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ

۱۰۔ جیسے پانی کی قطیر میں بذریعہ قلیح بقی کے مشابہ ہو سکتا ہے کہ پہلے حرارت سے تفرق اجزا
 ہوتا ہے اور پھر بردت سے پانی ہو کے بخارات ٹپک جاتے ہیں۔ ۱۲۔

۱۱۔ یہ ایک مشہور استعارہ ہے کہ اگر تخلخل ممکن ہو تو ایک رائی کا دانہ پہاڑ کے برابر ہو سکتا
 ہے۔ اور نکاشت ممکن ہو تو ایک پہاڑ رائی کے دانہ میں سا سکتا ہے۔ ۱۲۔

بعدیت کوئی شے زائد ہے بعد پر بلکہ یہ مجاز ہے جیسے کہتے ہیں جسم حسیم یہ دلالت نہیں کرتا کہ جسمیت یا جسمیت زائد ہے جسم پر جائز ہے کہ کہیں کہ جسم متناہ ہے۔ یعنی وہ امتداد رکھتا ہے کسی جہت خاص میں جو کہ متعین ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مقدار چلتی ہے مختلف جہات میں یا متعین جہت میں اور مثل اس کے۔ جو

یہ معالطات کہ جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور اس سے جو خواہیاں لازم آتی ہیں یہ اس وجہ سے ہوا کہ مشائیوں نے اتصال کی کھنکھائی امتداد لے لیا۔ اور بعض مجازات کی وجہ سے۔ اور مشائیوں کے اس گمان باطل سے کہ جو امتیاز کمال اور نقصان کی وجہ سے ہے جو کہ خط طویل و قصیر میں ہے۔ وہ کسی شے کی وجہ سے ہے جو زائد ہے مقدار پر اور یہ راست نہیں ہے۔ جو

حکومت :- اس بیان میں کہ ہیولی عالم غفیری بلکہ عالم جسمانی کی جسم بسیط ہے جو کہ ایک مقدار ہے قائم بذات خود جو مذہب اقدمین کا تھا۔ نہ کہ یہ وہ مذہب ہے جو کہ متاخرین کا ہے کہ ہیولی موجود ہے فقط قبول کرتی ہے صورتوں کو اور مقداروں کو اور اس کو بذات خود کوئی تخصیص نہیں ہے الا صدقوں کے ذریعہ سے۔ کیونکہ ہیولی کے حال کی جب تحقیق کی جاتی ہے تو وہ کوئی شے موجود نہیں ہے اور اس کا موجود ہونا ایک امر عقلی اعتباری ہے اور اس کا جوہر ہونا عبارت ہے بسلب موضوع سے اور یہ عدمی ہے۔ اور اس کے ماورائے اس کو کوئی تخصیص نہیں ہے۔ نہ خارج میں نہ عقل میں۔ اور اسی کی طرف مصنف کا اشارہ ہے۔ جو

جب کہ تم پر روشن ہو گیا کہ جسم طبیعی نفس مقدار ہے بذات خود قائم پس کوئی شے عالم میں موجود فقط نہیں ہے جو قبول کرتا ہے مقداروں اور صورتوں کو۔ یعنی جسمیت اور نوعیت کو اسی کا نام رکھا ہے مشائیوں نے ہیولی (جس کو وہ ہیولی ہولی کہتے ہیں جو بسیط ہے۔ اور ان کے گمان باطل میں جسم کا ایک جز ہے اور دوسرا جز صورت جسمیہ ہے۔ جو

یہ ہیولی بذات خود متخصیص نہیں ہے۔ بلکہ تخصیص اس کا صورت جسمیہ اور نوعیہ سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں جزو جوہری ہیں ان کے نزدیک اور انھوں نے کہا ہے کہ صورت فاعل کا فعل ہے ہیولی میں۔ اور اس کی مثال دی ہے۔ انھوں نے کتابت سے

کہ وہ کاتب کا فعل ہے کاغذ میں کہ وہ مثل ہیولی کے ہے۔ پس حاصل کلام ہیولی کے بارے میں یہ ہوا کہ وہ موجود ہے۔ اور جو ہریت اُس کی سلب موضوع ہے۔ اُس سے اور وہ امر وجودی نہیں ہے۔ مطارحات میں کہا ہے کہ جب باقی نہ ہیولی کے رسم سے مگر وجود تو اُس کی ماہیت نفس وجود ہوئی بلکہ واجب الوجود ہوئی کیونکہ تم نے (مشائیوں نے) کہا ہے کہ موجودات میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی عین ماہیت وجود ہو۔ مگر واجب الوجود۔ پڑ

ہمارا یہ قول کوئی موجود امر ذہنی ہے۔ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اُس کی کوئی صورت اعیان میں نہیں ہے۔ اور جو ایسی چیز ہو وہ سوائے ذہن کے کہیں نہیں موجود ہوتی۔ پس ہیولی کہیں موجود نہیں ہے۔ مگر ذہن میں تو وہ چیز جس کا ہیولی نام رکھا ہے کوئی شے نہیں ہے۔ یعنی موجود فی خارج نہیں ہے۔ بلکہ وہ امر عدمی اعتباری ہے۔ وہ حاصل نہیں ہوتی وجود میں اور نہ کوئی صورت اعیان میں ہے۔ اُس قاعدے کے موافق جو ہم نے مقرر کیا ہے کہ یہ مقدار ہی جسم ہے اور جو ہریت اُس کی اعتبار عقلی ہے۔ پڑ

جب جسم کو باعتبار بدلنے والی ہئیتوں کے اور انواع کے قیاس کرتے ہیں تو اُسی جسم کو ہیولی کہتے ہیں (یعنی اُن بدلنے والی ہئیتوں کے لحاظ سے اور اُن انواع کے لحاظ سے جو مرکب ہئیتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اُن ہئیتوں کے حلول کے اعتبار سے اسی کو محل کہتے ہیں۔ ہیولی اس کے سوا کوئی چیز نہیں ہے جو حقیقت اُس کی ہم نے یہاں بیان کی ہے) وہ جسم ہے فقط یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے وہ جسم ہے اور ان بدلتی ہوئی ہئیتوں اور اُن سے جو انواع مرکب ہیں اُن کے اعتبار سے اُسی کو ہیولی کہتے ہیں۔ پس ہیولی اور جسم حقیقت میں ایک ہی ہے۔ اور اعتبار سے مختلف ہے۔ پڑ

حکومت دیگر: اُن خصوصتوں کے فیصلہ میں جو پہلے اور پچھلے حکیموں میں چلی آتی ہیں۔ مشائیوں نے کہا ہے کہ وہ شے جو انھوں نے وضع کی ہے اور اُس کو ہیولی سے نامزد کیا ہے اُس کے وجود کا تصور بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا اور نہ صورت کے وجود کا تصور بغیر ہیولی کے ہو سکتا ہے۔ پھر انھوں نے اکثر حکم کیا ہے کہ صورت

اہل اشراف
کے نزدیک
ہیولے کے
معنی۔

کو ہیولی کے وجود میں دخل ہے۔ اور اکثر اپنے کلام کی بنا اس بات پر کی ہے کہ صورت ہیولی کی علت ہے۔ کیونکہ ہیولی کا خالی ہونا صورت سے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صورت کے علت ہونے کی بنا اسی پر ہے کہ ہیولی کا تصور صورت سے خالی ہو کے متصور نہیں ہے۔ اور یہ استدلال کوئی شے نہیں ہے۔ کیونکہ ہیولی کا خالی ہونا صورت سے متنع ہو تو یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہیولی کے وجود کا تقویم صورت سے ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ کسی شے کو کوئی شے لازم ہو اور یہ بغیر اس کے نہ ہو اس لیے کہ وہ شے اعراض لازمہ سے ہے اپنے موضوعات کے لیے جیسے تین زاویہ مثلث کے لیے۔ اور زوج ہونا چار کے لیے اور یہ لازم نہیں ہے کہ یہ لازم اس شے کی علت ہو جو اس لازم کا موضوع اور ملزوم ہو۔ کیونکہ کسی شے کا عرضی لازم معلول ہے اس شے کا یہ سبب احتیاج کے جو لازم کو ملزوم سے ہے۔ نہ اس کی علت۔ ورنہ زاویہ علت ہوتے مثلث کے اور مثلث کے وجود کے مقوم ہوتے اور اس کا بطلان ظاہر ہے۔ اس لیے کہ یہ لازم ہیں ماہیت کو جس کا وجود علت کے بعد ہے۔ جو

پھر بعض مشائین یہ بیان کرتے ہیں کہ ہیولی کے وجود کا تصور بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس وقت میں (یعنی تجربہ کے وقت) یا ہیولی منقسم ہے پس لازم ہے جسمیت اس کی۔ اور جب ہیولی کے ساتھ جسمیت کا ہونا لازم ہو تو ہیولی مجرد نہ رہی صورت سے اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہم نے ہیولی کو مجرد فرض کیا تھا۔ یا غیر منقسم ہوگی۔ پس یہ عدم انقسام یا اس کی ذات کی طرف سے ہے۔ کیونکہ غیر سے نہیں ہو سکتا یعنی صورت اور توابع صورت کی طرف سے کیونکہ وہ مجرد فرض کی گئی ہے۔ پس محال ہے اس پر انقسام کیونکہ جو شے ذاتی ہوتی ہے (یعنی عدم انقسام) وہ زائل نہیں ہو سکتی لیکن ہیولی منقسم ہوتی ہے۔ اور یہ نادرست ہے۔ کیونکہ اگر وہ غیر منقسم ہو تو لازم نہیں ہے کہ انقسام محال ہو اور انقسام کا محال ہونا اس کی ذات سے ہو بلکہ محال ہے اس کا فرض (یعنی انقسام کا فرض کرنا) اس لیے کہ شرط قسمت کی یعنی مقدار کی انہی کی گئی ہے۔ کیونکہ کبھی شے کا امتناع بسبب اسی شرط کے انتفاء کے ہوتا ہے جو اس کی علت تامہ کا جز ہے جیسے متنع ہے فرض کرنا زاویہ کا سطح میں بغیر خط کے۔ کیونکہ خط زاویہ کے حصول کے شرائط سے ہے۔ اور منجملہ ان کی جیتوں کے اس

مسئلہ پر کہ ہیولی کا تجرّد صورت سے محال ہے۔ ایک یہ ہے کہ :-
 اگر ہیولی کو صورت سے مجرّد فرض کریں تو یا اُس کا حصول تمام مکانوں
 (جزیروں) میں ہوگا یا اسی مکان میں نہ ہوگا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ کیونکہ پہلی شق
 سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی جسم جمیع اجزاء میں ہو اور دوسری شق سے لازم آتا ہے کہ
 کسی چیز میں نہ ہو۔ یہ نہیں کہا کہ کسی مکان میں نہ ہو اس لیے کہ جسم کبھی مکان سے خالی
 ہوتا ہے۔ مگر چیز سے خالی نہیں ہوتا جیسے فلک، محدّد۔ شارح کہتے ہیں یہ استدلال اُس
 شخص کے قول کے موافق ہے جو مکان اور چیز میں فرق کرتا ہے جو چیز اور مکان کو
 یکساں سمجھتا ہے۔ اُس کو اس طرح الزام ہے کہ جسے جسے جسم یا غیر ذی وضع ہے
 (اور یہ محال ہے) یا ذی وضع ہے بغیر صورت کے اور یہ محال ہے۔ جو
 تیسری شق یہ ہے کہ ہیولی کسی خاص مکان میں ہو اور ہیولی کا کوئی مخصوص
 نہیں ہے۔ بنا بر اُس تفصیل کے جو کتابوں میں مشہور ہے۔ کیونکہ یہ تخصیص یا اُس کی
 فطرت کی طرف سے ہوگی اس فرض سے تنبیح بغیر مرجّح لازم آتی ہے۔ کیونکہ اُس کی نسبت
 ہیولی ہونے کی حیثیت سے جمیع اجزاء کی طرف مساوی ہے۔ اور کوئی کہنے والا اُن سے
 کہہ سکتا ہے کہ متنع ہونا ہیولی کا کسی مکان خاص میں بہ سبب عدم مخصوص کے لازم آیا۔
 نہ سبب محال ہونے تجرّد کے اس حجت سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ اگر عالم حاصل
 ہو جائے اور ہیولی مجرّد باقی رہ جائے تو ممکن نہیں ہے کہ وہ صورت کے لباس سے
 طیس ہو کیونکہ کسی مکان میں اس کے متکثر ہونے کے لیے کوئی مخصوص موجود نہیں ہے
 اور محال ہونا کسی شے کا غیر سے اس پر نہیں دلالت کرتا کہ وہ لذات محال ہے (محال
 بغیر محال لذات نہیں ہے)۔ جو

مسئلہ - شق (۱) تمام چیزوں میں حاصل ہونا۔ (۲) کسی چیز میں حاصل نہ ہونا۔ جو
 واضح رہے کہ چیز اور مکان کا فرق یاد رکھنا ضروری ہے۔ مکان مشائیوں کے نزدیک
 کوئی سطح ظاہر جس کو محیط ہونا وہی کی سطح باطن۔ چونکہ اُن کے نزدیک فلک محدّد للہجات پر
 کوئی اور جسم حاوی نہیں ہے لہذا اُس کے لیے مکان نہیں ہے۔ بلکہ چیز ہے۔ یعنی جسم کی سطح ظاہر چیز
 کے ایکہ اور صفحہ بھی ہیں۔ یعنی کسی جسم کا مکان طبیعی۔ ۱۲۔

اور ایسے زلات و ہفوات و مغالطات لازم آئے فرو گذاشت سے اُن اعتبار سے جو کسی شے کو لاحق ہوں اُس کی ذات سے یا غیر ذات سے۔ کچھ
اسی کے قریب ہے یہ حجت اُن کی کہ اگر ہیولی مجرد ہو تو یا واحد ہوگی یا کثیر اور
یہ دونوں باطل ہیں۔ کیونکہ اگر کثیر ہو تو کثرت استدعا کرتی ہے ایک ممیز کی اور یہ
صورت سے ہو سکتا ہے اور اُس کے توابع یعنی مقدار وغیرہ سے اور یہ خلاف
مفروض ہے۔ یا وحدت سے اگر متصف ہو ہیولی تو انصاف یا اُس کے اقتضائاتی
کے سبب سے ہوگا۔ ممکن نہ ہوگی اس پر تکثیر اصلاً کیونکہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ
کبھی زائل نہیں ہوتی۔ لیکن اُس کی تکثیر صورتوں سے اور انفصالات سے ہوتی ہے۔
پس تجرد کے وقت وہ واحد نہ تھی جو کہ مفروض ہے۔ کچھ

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ وحدت صفت عقلی ہے جو ہیولے کے عدم
انقسام کی جہت سے لازم ہوئی ہے۔ اور محال ہونا اُس کے انقسام کا یہ سبب
نہ ہونے شرط قسمت کے ہے کہ وہ مقدار ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (یعنی حجت
اولے کے جواب میں کہ شے کبھی انتفاء شرط کی جہت سے متنع ہوتی ہے۔ اور اس
قیاس سے ہیولی کا انصاف وحدت سے بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ غیر سے ہے۔
کیونکہ اُس کا انقسام شرط قسمت کے انتفاء سے محال ہوا ہے۔ کچھ

جب کہ ہم نے بیان کر دیا کہ جسم نہیں ہے مگر مقدار فقط تو ہم بے پروا ہیں
ہیولی کی بحث سے۔ لیکن ان بحثوں کے یہاں لانے کی غرض یہ ہے کہ ان حجتوں
میں کیا سہو ہوا ہے۔ کچھ

مشائی صورت جسمیہ کی بحث سے فارغ ہوئے تو انھوں نے ایک اور صورت
ثابت کی یعنی سوائے صورت جوئیہ کے جس کو وہ صورت نوعیہ اور طبیعت کہتے ہیں کچھ
پس مشائیوں نے کہا کہ ہیولی کے وجوہ کے لئے محض صورت جسمیہ کافی نہیں
ہے۔ کیونکہ جسم مطلق کے وجود کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے ہیولی مجرد کے وجود کا تصور
نہیں ہو سکتا۔ کچھ

کیونکہ اگر جسم مطلق کا وجود ہوا اور جسم دو شقوں سے خالی نہیں ہے۔
(۱) ایک متنع القسمت (یعنی انفصال) جیسے افلاک (۲) ممکن القسمت ہے۔

بحث صورت
نوعیہ۔

اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وہ جو شکل کو قبول کرے اور اُس کو ترک کر دے سہولت سے۔ (جیسے پانی بہا) دوسرے وہ جو شکل کو مشکل سے قبول کرے جیسے پتھر انیٹ۔ پس جسم مطلق تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا اور ہر ایک ان میں سے تجربہ کی حالت میں جس کا اقتضا کرے وہ اُس کا اقتضا ذاتی ہے۔ پس اگر وہ لذاتہ مقتضی نہ ہو یا تو اُس کا مقتضی نہیں ہے اصلاً یا کوئی امر غیر ذاتی مقتضی ہو گا۔ اور پہلی شق (یعنی کوئی مقتضی نہ ہو) باطل ہے اس لئے کہ ہر ممکن کے لئے ایک مرجح کی ضرورت ہے اور دوسرے کی (یعنی امر غیر ذاتی مقتضی ہو) دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ یہ غیر ذات جسم کا یا اُس کی ذات سے مقارن ہے یا نہیں ہے۔ پس اگر مقارن ہو تو یہی صورت نوعیہ ہے وہو المطلوب اور اگر مقارن نہیں جسم سے پس امر خارجی نے افادہ کیا نفس استعداد اور عدم استعداد کا بغیر افادہ کسی امر کے جس سے یہ حاصل ہوا اور اس کا بطلان صاف ظاہر ہے۔ اور اگر ایک اُن میں سے اقتضا ذاتی سے ہو تو اُس سے کبھی جدا نہ ہو گا۔ اور اس صورت میں جملہ اجسام مساوی ہوں گے اور ایسا نہیں ہے (یعنی اجسام جدا جدا صورتیں رکھتے ہیں)۔

پس دوسری صورتوں کی ضرورت ہوئی۔ (مثلاً صورت فلکی اور عنصری وغیرہما) جو مقتضی ان چیزوں کے ہیں۔ اور اُن سے جسم مطلق کی تخصیص ہوتی ہے۔ پھر اور یہ صورتیں جسم مطلق کی پہلی تخصیص کرنے والی اور انواع کی حقیقتوں کو قائم کرنے والی ہیں۔

صورت فلکیہ اور عنصریہ جسم مطلق کے پہلے مخصصات ہیں اور انواع کی حقیقتوں کے مقوم ہیں۔ اور بیہولی اور جسم مطلق جس کے تحت میں انواع واقع ہیں اُن کی بھی تخصیص انھیں مخصصات اولیہ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مخصصات بیہولی اور جسم مطلق کے مقارن پائے جاتے ہیں۔ اور ہمارے لئے بیہولی اور جسم مطلق کا تعقل بغیر ان کے ممکن نہیں ہے۔ یعنی جب تک صورت نوعیہ کا وجود نہ ہو۔ ہم بیہولی اور صورت کو بھی نہیں پہچان سکتے۔ کیونکہ صورت جسمیہ صرف ماہیت جسم کی مقوم ہے اور نوع اور جو کچھ اُس کے بند ہو وہ مخصصات ثانی ہیں مثلاً جسم انقسام کو سہولت قبول کرتا ہے یا بد دشواری وغیرہ یہ عوارض تخصیص کے ہیں۔ یہ اُسی وقت عارض ہوتے ہیں۔

جب جسم کا تقوم اپنے مخصصات سے ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض استعدادات ہیں۔ ان کے ساتھ تخصص اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اُس چیز کا تخصص ہو جائے جس کے ساتھ استعدادات لگے ہوئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ کلام ان مخصصات کی طرف رجوع کرے گا۔ کیونکہ اگر جسمیت کے اقتضا سے ہوں تو چاہیے کہ تمام اجسام میں موجود ہوں۔ اور نقیض کا نقیض سے استثنا کیا جائے گا (یعنی یہ تمام اجسام میں موجود نہیں ہیں۔ لہذا جسم مطلق اُن کا مقتضی نہیں ہے) جواب دیا جائے گا کہ اُن کا مقتضی جسم نہیں ہے نہ اس حجت سے جو تم نے بیان کی۔ بلکہ اس لئے کہ اور کوئی چیز خارج سے افادہ کرتی ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول انقسام اور تشکل اور ترک شکل سہولت یا بغیر سہولت اُس کے لئے یا مفید خارجی افادہ کرتا ہے یا نہیں افادہ کرتا دونوں صورتوں میں صورت نوعیہ کی احتیاج نہ ہوگی۔ اور رو کیا گیا ہے کہ یہ اشیاء استعدادات ہیں یا لا استعدادات ہیں اور یہ فی نفسہا طبائع محصلہ نہیں ہیں جنہے تقوم انواع جسم کا ہو۔ کیونکہ محال ہے کہ متقوم ہو کوئی نوع جو ہری مثلاً پانی یا آسمان بجز استعداد کسی اور امر کے بلکہ وہ توابع اُن امور کے ہیں جن سے انواع جوہری کا تقوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مفید خارجی نفس استعداد کا افادہ نہیں کرتا۔ بلکہ ایسے امر کا افادہ کرتا ہے استعداد قریب جس کی تابع ہے۔ کیونکہ بعید امکان مطلق ہے وہ ایسے لوازم سے ہے جو غیر مستفاد ہیں خارج سے جس طرح عطا کرتا ہے مادہ ایسا مزاج کہ وہ مادہ مستعد ہو جائے ایک نفس کے قبول کے لئے یا اثر نفس کے یا صورت نوعیہ کے قبول کے لیے جس کی تابع ہیں استعدادات مذکورہ اور عطا کرتا ہے حرارت شدید کہ مستعد ہو جائے قبول صورت ہوائیہ کے لئے یا ناریت کے لئے اور جب کہ محال ہوا اُن استعدادات کا مخصصات اولی ہونا پس اولیٰ جوہر ہوں گے۔ اور مصنف نے اُن کے جوہر ہونے کو منع کیا ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ اعراض ہوں۔ اور اسی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے انج اور کوئی کہنے والا کہے کہ یہ مخصصات اولیٰ (جو تمہارے گمان میں جوہر ہیں) کیفیات ہیں خواہ عناصر میں میں مثل ربطیت اور یونیت اور حرارت اور برودت کے خواہ افلاک میں تو وہ دوسری ہیئتیں (اعراض) ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اعراض یعنی کیفیات عناصر اور ہیئات افلاک

اُن سے تقویم جوہر کی نہیں ممکن ہے۔ اور ہم نے کہا کہ وہ جوہر کے مقوم ہیں تو اعضاء مخصوصات، اولیٰ نہیں ہو سکتے۔ تو جواب دیا گیا ہے۔ بخیر کہ یہ امور جن کو ہم تصور مقوم جوہر سے نامزد کرتے ہو اگر اس لئے ان کو تصور مقوم کہتے ہو کہ اُن میں سے بغیر بعض کے جسم نہیں پایا جاتا تو کسی شے کا کسی شے سے خالی نہ ہونا اُس پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ شے اُس کی مقوم ہے۔ کیونکہ بعض لوازم اعضاء ہوتے ہیں۔ اور لوازم عرضیہ مثلاً مقدار اور وضع اور شکل سے اُن کے ملزومات یعنی اجسام خالی نہیں ہوتے۔ باوجود اس کے اعضاء اجسام کے مقوم نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ اعضاء ہیں۔ اگر کہیں کہ یہ اعضاء اس لئے ہیں کہ یہ بدلتے ہیں اور اُن کے محل نہیں بدلتے تو کہا جائے گا کہ بعینہ یہی ہیولے کے باب میں بھی کہنا چاہیے کہ وہ نہیں بدلتی اور صورتیں بدلا کرتی ہیں۔ اگر کہیں کہ متنوع ہے تجرّد جسم کا صورت سے نہ مقدار اور تشکل سے تو کہا جائے گا کہ ممکن نہیں کہ تم دعویٰ کرو جسم کے صورت سے مجرد ہونے کے امتناع کا بلکہ یہ دعویٰ کر سکتے ہو کہ صورت یا اُس کے بدل سے جسم کا تجرّد متنوع ہے تو جیسے جسم نہیں خالی ہو سکتا صورت یا اُس کے بدل سے اُسی طرح جسم نہیں خالی ہو سکتا شکل و مقدار یا اُس کے بدل سے۔ اور اگر اُنے جسم کا مقوم ہے۔ کیونکہ وہ جسم کے مخصوصات ہیں (یعنی جسم کے وجود کے مقومات ہیں۔ لہذا ہیولی مطلق کے وجود کے بھی مقوم ہیں) تو بھی مخصوص کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ صورت اور جوہر ہو۔ کیونکہ تم نے خود اعتراف کیا ہے کہ نوع کے اشخاص مجرّد ہوتے ہیں عوارض کے ذریعہ سے اور اگر مخصوصات ہوتے تو ضرور نہ موجود ہوتے انواع اور سو اُس کے مثل اصناف اور اشخاص کے۔ تم نے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ طبائع نوعیہ (مثل انسانیت و فرسیت کے) از روے وجود تمام تر ہیں اجناس سے اور اجناس کے وجود کا فرض متصور نہیں ہو سکتا۔ نیز مخصوصات کے

۱۵۔ ظاہر ہے کہ اگر اشخاص موجود نہ ہوں تو اصناف کا وجود ممکن نہیں ہے۔ اور جب اصناف نہ ہوں تو انواع غیر ممکن ہیں۔ لیکن اگر گورے کالے اشخاص ہوں تو رومی اور بنی کا وجود غیر ممکن ہے۔ اور اگر رومی زنجی وغیرہ اصناف انسانیت کے نہ ہوں تو نوع انسان ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ اشخاص اور نیز اصناف کی تیز محض عوارض سے ہوتی ہے۔ صورت نوعیہ جائز ہے کہ عرض ہو۔ ۱۲۔

پس اگر جسم کے مخصصات صورتیں اور جوہر ہیں اس سبب سے کہ جسم کا تصور بغیر مخصص کے نہیں ہو سکتا۔ پس انواع کے مخصصات جوہر اولیٰ جوہر ہوں گے (کیونکہ انواع کا وجود اتم ہے۔ بہ نسبت طبائع بنسبہ کے) اور ایسا نہیں ہے پس جائز ہے کہ جسم مطلق کا مخصص (جو تمھارے زعم میں صورت نوعیہ ہے) عرض ہو۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ انواع کے مخصصات مخصص نوعی کے تابع ہوتے ہیں۔ اگرچہ تخصیص اشخاص نوع کی اُن (اعراض) کے ذریعہ سے ہو۔ اور عارض ہو خارجی اسباب سے اس نوع کی ماہیت کا تقوم نہیں ہو سکتا۔ پس اسی کے مثل صورت نوعیہ کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ماہیت جسم کی تابع ہے۔ اگرچہ تخصیص اجناس کا اُس کے ذریعہ سے ہو اور وہ لاحق ہو جسم کو یا ہیولی کو (موافق اُن کے گمان کے) خارجی اسباب سے اور وہ (اعراض) مقوم اُن کے (جسم اور ہیولی کے) وجود کے ہوں۔ اگرچہ اُن دونوں کی ماہیت کے مقوم نہ ہوں۔

عرض کبھی جوہر کے تحقق کی شرط ہوتی ہے۔ جیسے انواع کے مخصصات اعراض ہیں۔ اور اعیان میں نوع کے تحقق کا تصور نہیں ہو سکتا مگر عوارض کے ساتھ (اور یہ جو کہتے ہیں کہ ماہیت نوعیہ بذات خود تام ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے انحصار نوع انسان کا شخص واحد میں تو کسی ہمیز کی احتیاج نہ ہو اور نوع کے شخص واحد میں منحصر ہونے کا کوئی مانع نہیں ہے مگر امر خارجی۔ پس اسی کے مثل ماہیت جسمیہ کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ ماہیت جسمیہ تام ہے کیونکہ وہ محتاج ہے مخصصات کی تو انسان بھی تام ہے۔ کیونکہ وہ بھی مخصصات کی احتیاج رکھتا ہے۔)

یہ جو کہتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ حاصل ہو لیتی ہے اُس کے بعد عوارض اُس کی پیروی کرتے ہیں ضعیف کلام ہے۔ کیونکہ اگر ماہیت نوعیہ مثلاً انسانیت اگر پہلے حاصل ہو اُس کے بعد عوارض آئیں تو پہلے انسانیت کلیہ مطلق کا حصول ہو گا۔ اُس کے بعد شخص ہو گا۔ یہ محال ہے۔ اس لئے کہ حصول نوع کا بغیر شخص کے ہو نہیں سکتا اور مطلق کا وقوع اعیان میں اصلاً کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر عوارض طبیعت نوعیہ کے تحقق کے شرائط نہیں ہیں (یعنی وجود خارجی میں) اور جس سے یہ شخص ممتاز ہو (اور

مطلق انسانی
نہیں ہو سکتا
وہی ہے۔

اشخاص سے) حقیقت انسانی کے لئے لازم نہیں ہے۔ پس جائز ہوگا فرض انسانیت کا کہ وہ اطلاق پر باقی رہے۔ جیسے پہلے اُس کا حصول ہوا تھا اور پھر لاحق ہوں اُس کو عوارض غیر ممیز۔ کیونکہ یہ عوارض جن سے تخصیص اشخاص نوع کی ہوتی ہے۔ طبیعت نوعیہ کے مقتضیات اور اُس کے لوازم سے نہیں ہیں۔ ورنہ کل اشخاص میں اُن کا اتفاق ہوتا۔ پس یہ امور کسی فاعل خارجی کی جہت سے ہیں۔ اور جب طبیعت نوعیہ اُس سے مستغنی ہے تو ہم اُس کے وجود کو بغیر اُن عوارض کے فرض کر سکتے ہیں۔ اور ایسا نہیں ہے۔ پس اس دلیل سے درست ہوا اُس کا جائز ہونا کہ عرض جو ہر کے وجود کی شرط اور اُس کے وجود کا مقوم اس معنی سے ہو سکتا ہے۔ (یعنی خارج میں اُس کے تحقق کی شرط۔)

پس اگر جائز ہو حصول انسانیت مطلقہ کا پھر اُس کے بعد آتے ہوں وہ میزات جو تخصیص کرتے ہیں تو کیوں نہیں جائز ہے حصول جسمیت مطلقہ کا اور اُس کے بعد آنا مخصوصات کا۔ اور جو عذر مشائیوں کا اس بارے (یعنی جسم مطلق) میں ہے اسی طرح واقع ہے۔ انواع میں بھی عجب تو یہ ہے کہ عقل مقتضی ہے جسم کی بہ سبب تعقل امکان اُس کی ذات کے۔ جیسا مشائیوں نے کہا ہے اور امکان اُس کی ذات کا بنا بر اُن کے مذہب کے عرض ہے۔ (کیونکہ وہ موجود ہے ایک موضوع میں اور بنا بر اُن کے مذہب کے جو چیز کسی موضوع میں موجود ہو وہ عرض ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ عرض ہے بنا بر اُن کے مذہب کے اس لئے کہ امکان مصنف کے نزدیک اعتبارات عقلیہ سے ہے اُس کا وجود خارج میں نہیں ہے۔)

امکان کے عرض
بدلتی دلیل

اسی طرح تعقل امکان کا (عرض ہے دو وجہوں سے وجہ اول) کیونکہ تعقل امکان کا متغائر ہے تعقل وجوب سے۔ کیونکہ اگر وہ دونوں ایک ہی ہوتے تو اُن دونوں کے اقتضا بھی ایک ہی ہوتے اور ایسا نہیں ہے (کیونکہ پہلے کا اقتضا جو ہر جسمانی ہے اور دوسرے کا اقتضا جو ہر غیر جسمانی ہے)۔ جب کہ تعقل امکان کا غیر تعقل

۱۵۔ جسم ممکن ہوا پھر موجود ہوا۔ لہذا جسم کا وجود فرع ہے اُس کے امکان کی اور امکان مشائیوں کے نزدیک عرض ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ عرض اصل ہے۔ اور جو ہر فرع یہ عجب کی بات ہے۔ ۱۲۔

وجوب کے ہے پس وہ عقل کی ماہیت پر زائد ہیں۔ (کیونکہ محال ہے کہ دونوں نفس عقل ہوں اس لئے کہ دو مختلف چیزیں اُس کی ذات نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ دونوں اُس کی ذات میں داخل ہیں ورنہ اُن سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ نہ یہ کہ ایک اُس کی ذات ہو دوسرا نہ ہو۔ کیونکہ اس سے ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے۔ اور نہ یہ کہ ایک اس میں داخل ہوا اور دوسرا خارج ہو ورنہ لازم آتا ہے ترکیب اور ترجیح بلامرجح۔) دونوں عرضی ہیں عقل کے لئے اور عرض ہیں وجود میں۔ تو تعقل امکان کا عرض ہے۔ پھر دوسری وجہ :- وجود جب کہ داخل نہیں ہے شے کی حقیقت میں (جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) پھر

اولیٰ یہ ہے کہ امکان اور وجوب بھی داخل نہ ہوں شے کی ماہیت میں۔ (کیونکہ امکان اور وجوب دونوں صفتیں ہیں وجود کی اور جب موصوف داخل نہیں ہے کسی شے میں تو صفت بوجہ اولیٰ داخل نہیں ہے۔ کیونکہ صفت تابع ہوتی ہے موصوف کی اور محال ہے وجود تابع کا تابع ہونے کی حیثیت سے بغیر قبوع کے۔) پھر اس سے بڑھ کے ہے تعلق دونوں کا۔ کیونکہ یہ تلبید تر ہے داخل ہونے سے۔ پھر توجب دونوں کا تعلق عرض ٹھیرا اور اُن دونوں کے تعقل سے ایک سے توجب ہر مفارق حاصل ہوا۔ اور دوسرے سے جو ہر جسمانی تو یہ صحیح ہو گیا کہ عرض کو دخل ہوتا ہے جو ہروں کے وجود میں کسی قسم کی علیت یا اشتراط سے۔ اور وجود کا مقوم وہی تو ہے جس کو کچھ نہ کچھ دخل ہو کسی شے کے وجود میں۔ پھر وہ استعداد جو نفس کی استعدادی ہوتی ہے بدن کے لئے کیا یہ استعداد مزاج کے سبب سے نہیں پیدا ہوتی؟ اور مزاج عرض ہے۔ پھر

(کیونکہ وہ موجود ہے ایک موضوع یعنی بدن میں۔) اور وہ حصول نفس کے

۱۵۔ یہاں پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حکما کہتے ہیں کہ عناصر کی ترکیب سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو مزاج کہتے ہیں اور جب مزاج اعتدال سے ایک درجہ قرب کا پیدا کرتا ہے تو ایک ایسی استعداد بدن میں حادث ہوتی جو مبدیہ فیاض (عقل فعال) سے فیضان نفس کے قابل کرتی ہے۔ پس نفس کا تعلق بدن سے اس استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انہی استعداد کی طرف متن میں اشارہ ہے۔ ۱۲۔

شرائط سے ہے۔ پس صحیح ہو گیا کہ عرض کو جوہر کے وجود میں دخل ہوتا ہے۔ جو
اور جب نفوس ابدان سے جدا ہو جاتے ہیں (بعد موت کے) تو ان کی ایک
دوسرے سے تخصیص اور ان کا امتیاز اعراض کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ (یعنی وہ اعراض
از قسم ہئیات و ملکات جو نفوس نے جب بدن سے تعلق تھا تو اکتساب کئے تھے۔
پس درست ہو گیا کہ جوہروں کی تخصیص اعراض سے ہوتی ہے۔ اور حقائق نوعیہ کے
لیئے ان سے مخصوص ہونا شرط ہے۔ جو

عجب یہ ہے کہ مشائی کہتے ہیں کہ حرارت باطل کر دیتی ہے صورت مائیکہ کو
اور عدم حرارت کا صورت مائیکہ کے وجود کی شرط ہے۔ جب یہ جائز ہے کہ عدم عرض
کا جوہر کے وجود کی شرط ہوا اور علت ہو۔ تو کیوں نہیں جائز ہے کہ وجود عرض کا علت
اور شرط ہو۔ اور آیا مقوم وجود اس کے سوا کچھ اور ہے کہ اس کو کوئی دخل ہو جو
شے میں۔ اور مشائوں نے اعتراف کیا ہے کہ صورت ہوائیہ کی مسترعی حرارت
ہے تو حرارت صورت ہوائیہ کے حاصل ہونے کی علتوں سے ٹھیکری باوجود ہے کہ
حرارت اعراض سے ہے۔ پس ایسی ہی غلطیان لازم آتی ہیں الفاظ کو مختلف معنوں
میں استعمال کرنے سے مثل لفظ صورت وغیرہ کے۔ جو

لفظ صورت مشائین کے نزدیک مقوم جوہر کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور
قدم کے نزدیک عرض کے معنی میں مستعمل تھی۔ اس لیے کہ جو شے کسی محل میں حلول کرے
وہ قدم کے نزدیک عرض ہے۔ خواہ وہ محل کے وجود کی مقوم ہو خواہ نہ ہو۔ اور
ہیولی قدم کے نزدیک جسم مطلق کے معنی میں ہے اس حیثیت سے کہ جسم مطلق اور
اشیا کو قبول کرتا ہے۔ اور ہیولی مشائوں کے نزدیک وہ جوہر بسیط ہے جو جسم
کا جز ہے۔ جو

بعض اغلاط ایسے قاعدہ کلیہ سے استثناء کرنے میں واقع ہوئے ہیں جس کے
ثبوت کی حجت جو مستثنیٰ سے نسبت رکھتی ہے وہی مستثنیٰ منہ سے بھی رکھتی ہے۔ جو
(مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جو چیز کسی چیز میں حلول کرے۔ اور اپنے محل کے وجود کی
مقوم ہو مثل صورت کے وہ جوہر ہے۔ اور نہیں تو عرض ہے۔ پس صورت کے
مقوم ہونے کے ثبوت میں جو حجت لائی گئی ہے وہ لزوم یا استحالة یا خلا ہے۔

یا تخصیص وغیرہ ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ اور عنقریب آئے گا بھی۔ وہی بعض اعراض کے لیے بھی ثابت ہے۔ پس اس حجت کی نسبت مشتے اور مستثنیٰ منہ سے مساوی ہے)۔
بعض مشائین نے اجسام عناصر کے مخصصات کے جوہر ہونے پر اس طرح احتجاج کیا ہے۔ کہ پانی اور آگ اور خاک اور ہوا۔ میں ایسے امور ہیں جو مابہو (وہ کیا ہے؟) کے جواب کو بدل دیتے ہیں۔ تو یہ امور صورت یعنی جوہر ہیں۔ کیونکہ اعراض مابہو کے جواب کو نہیں بدلتے۔ اور جو متغیر کر دے جواب مابہو کو وہ جوہر ہے۔ اور مخصصات عناصر

صورت اجتناب

اعراض شے کی
ماہیت کو بدل
دیتے ہیں۔

جواب کو متغیر کر دیتے ہیں۔ پس وہ جوہر ہیں۔ یہ کلام متین نہیں ہے۔ (کیونکہ دونوں مفاد ضعیف ہیں۔ کیونکہ اعراض بھی جواب مابہو (وہ کیا ہے؟) کو بدل دیتے ہیں۔ اور اسی کی طرف مصنف نے آگے کے فقرہ میں اشارہ کیا ہے۔)۔

کیونکہ لکڑی سے جب کرسی بنائی گئی تو لکڑی میں جو کچھ حاصل ہوا وہ اعراض ہی ہیں۔ اور کرسی کو کوئی نہیں کہتا کہ وہ لکڑی ہے جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہے؟ تو یہی جواب ہو گا کہ کرسی ہے۔

(اگر کہا جائے کہ اس کو اس لیے لکڑی نہیں کہتے کہ مسئول عنہ دونوں سوالوں میں مختلف ہیں پہلے سوال کا جواب مجرد لکڑی ہے۔ اور دوسرے سوال کا جواب وہ لکڑی جو کرسی کی ہیئت سے کیف ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ مسلم ہے۔ ایسا ہی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ جو نسبت صورت کو مہیولی سے ہے وہی نسبت کرسی کی ہیئت کو لکڑی سے ہے۔ تاکہ تغیر سوال کا مہیولی سے عرض کے ملنے کی وجہ سے ہے۔ جیسے کرسی میں نہ جوہر کے اقتران سے)۔

خون میں تمہارے نزدیک صورتیں عناصر کی محفوظ ہیں۔ اور سو ہیئت کے اور کیا ہے جس سے وہ خون ہو گیا (اور جب اس کے اشخاص سے سوال کیا جاتا ہے تو کوئی نہیں کہتا کہ وہ عناصر ہیں)۔ یا مثل اس کے کہ یہ اسطقتات یا ارکان ہیں۔ بلکہ یہی کہتے ہیں کہ خون ہے۔ اسی طرح یہ گھر جو سامنے ہے جب پوچھا جائے کہ وہ

۱۔ اسطقت لفظ یونانی ہے بمعنی عنصر بسیط اسطقت اور عنصر مراد لفظی میں عنصر جو شے بذات خود مفرد ہوا اس میں کوئی اور شے سوا اس کے نہائی جائے۔ اور باعتبار اجزائے مرکب ہونے کے اسی کو رکن کہتے ہیں۔ ۱۲۔

کیا ہے تو یہ جواب نہ دیا جائے گا کہ وہ گیلی مٹی (کارا) یا پتھر ہے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ مکان ہے۔ پس اعراض ماہو کے جواب کو بدل دیتے ہیں۔ اور غیر بسیط حقیقتوں کو ترکیبات کے موافق یا ان ناموں سے بیان کرتے ہیں جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں (یعنی مرکبات جن چیزوں سے بنے ہوئے ہیں خواہ وہ جوہر ہوں خواہ عرض جیسے بسم ہولی اور صورت سے کہ یہ دونوں مشائیوں کے نزدیک جوہر ہیں یا مثلاً حرکت سریع جو حرکت اور سرعت سے مرکب ہے کہ یہ دونوں عرض ہیں۔ یا جوہر و عرض سے۔ جیسے کرسی چوب اور ہئیت سے۔) پک

اور بسائط کا کوئی بجز نہیں ہوتا کہ جواب ماہو کا اس میں متغیر ہو۔ اور اشیاء مرکبہ میں ضابطہ اجتماع بڑے اعراض کا ہے جو کہ مشہور ہوں اور اس کے ماسوا کی طرف التفات نہیں کرتے تاکہ بدل جائے جواب ماہو کا (مثلاً کرسی چوب ہے جس میں جمع ہو گئی ہے ہئیت اور اعراض خاص جس سے وہ کرسی بن گئی۔ جیسے شکل اور رنگ وغیرہ کی طرف التفات نہیں کرتے۔) پک

صورت کو جوہر ثابت کرنے کے لئے مشائی کہتے ہیں کہ صورت جوہر کا جز ہے۔ اور جوہر کا جز جوہر ہی ہوتا ہے۔ اور اس میں غلطی ہے۔ کیونکہ جز ایسی شے کا جس پر حل کیا جائے کسی جہت سے کہ وہ جوہر ہے لازم نہیں ہے کہ جوہر ہو۔ مثلاً اگر کسی پر کسی جہت سے (مادہ کے اعتبار سے) حل کیا جاتا ہے کہ وہ جوہر ہے۔ اور کرسی کی ہئیت کرسی کا جز ہے۔ لازم نہیں ہے کہ کرسی کی ہئیت جوہر ہو۔ بلکہ جوہر وہ ہے جو تمام وجوہ سے جوہر ہو اس کے سب اجزاء بھی جوہر ہوں گے۔ کیونکہ اس کا بذات خود جمیع وجوہ سے جوہر ہونا اس کے تمام اجزاء کا جوہر ہونا ہے۔ اگر اس کا جز ہو۔ اور پانی اور ہوا کا جوہر محض ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ بلکہ جسمیت کے اعتبار سے

۱۵۔ ترکیب کی تین صورتیں ہیں۔ یا ارکان یعنی جوہر ہوں۔ یا اعراض ہوں۔ فقط۔ یا جوہر یا عرض دونوں ہوں۔ ۱۲۔

۱۶۔ یعنی ترکیب کا اعتبار ان مشہور اعراض سے ہوتا ہے۔ جو اس کی ساخت میں داخل ہوں۔ ۱۲۔

۱۷۔ یعنی کرسی مادہ کے اعتبار سے کہی جاسکتی ہے کہ جوہر ہے۔ ۱۲۔

جوہر ہیں اور پانی اور ہوا ہونے کی خصوصیات اعضاء میں پس پانی جوہر ہے۔ مع
اعراض نہ کہ ذات جوہر۔ پو

پھر ان کا یہ کہنا کہ صورت مقوم ہے جوہر کی پس خود بھی جوہر ہے۔ باطل
اور ثوب ہے۔ کیونکہ یہ قول فکر کا مستلزم ہے۔ فکر پر یہ استدلال ہے جوہر صورت
صورت اس لئے کہ وہ کسی موضوع میں نہیں ہے اور نہ ہونا اس کا کسی موضوع
میں نہ بے نیاز ہونا محل کا ہے اس سے۔ اور نہ بے نیاز ہونا محل کا اس سے یہ ہے
کہ وہ مقوم ہے محل کی۔ پس ہمارا یہ کہنا کہ صورت مقوم ہے جوہر کی لہذا جوہر ہے۔
گویا کہ ہمارا یہ کہنا ہے کہ صورت مقوم ہے جوہر کی پس یہ مقوم جوہر ہے۔ اور یہ
بے کار کی تکرار ہے۔ (لیکن یہ استدلال تمام ہو سکتا ہے اگر یہ مان لیا جائے کہ
صورت کے کسی موضوع میں نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ محل اس سے بے نیاز
نہیں ہے۔) پو

لہذا ثابت ہو گیا ہمارے گزشتہ بیان سے کہ اعضاء ہو سکتا ہے
کہ جوہر کے مقوم ہوں اور صورت کے اس کے سوا کچھ معنی نہیں ہیں اس کتاب
میں کہ وہ ہر حقیقت بسیط نوعی ہے خواہ جوہری ہو خواہ عرضی۔ اور عناصر میں
کوئی شے سواجسمیت اور ہئیت کے نہیں ہے۔ لہذا وہ صورتیں دفع ہو گئیں جن
تم نے بیان کیا تھا۔ اور کہا تھا کہ وہ غیر محسوس ہیں۔ پس باقی رہ گئیں کیفیات جو کبھی شدید
ہوتی ہیں کبھی ضعیف۔ پو

لیکن جس نے کہا کہ حرارت جب شدید ہو گئی تو تغیر اس کے نفس ذات میں
کسی عارض کے سبب سے نہیں ہوا (کیونکہ اگر عارض سے تغیر ہو تو نفس حرارت

۱۔ دعویٰ حرارت جس ہے۔ اور باعتبار شدت اور ضعف اس کے متعدد انواع ہیں۔
اور ہر معین شدت اور ضعف فصل ہے۔ کیونکہ ہر نوع میں ذاتی یا جنس ہے یا فصل جنس
مشترک ہے یعنی حرارت پس دوسرا ذاتی فصل ہے۔ مقصود یہ ہے کہ ایک حرارت دوسری
حرارت سے نوع میں اختلاف رکھتی ہے۔ جیسے ایک دائرہ دوسرے دائرہ سے جو اس سے
بڑا یا چھوٹا ہو نوعی اختلاف رکھتا ہے۔ معنیٰ نے اس کو باطل کیا ہے۔ ۱۲۔

میں وہ تغیر نہیں ہو سکتا۔) تو یہ تغیر فصل کے سبب سے ہو گا بنائے دعوے یہ ہے کہ ممیز اگر عرضی نہیں ہے تو ذاتی ہے۔ اور یہ ذاتی فصل ہے۔ اس کہنے والے نے خطا کی۔ کیونکہ اس دعوے کا بطلان تفصیلاً اور اجمالاً ثابت ہے۔ پہلے اس لیے کہ دو چیزوں میں تمیز کیے جانے کا انحصار فصل اور خاصہ پر نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ دونوں چیزیں بالذات ممیز ہوں اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے۔ کیونکہ حرارت میں تغیر نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ حرارت ایک ہے بعینہ وہ شاید نہیں ہوتی۔ بلکہ مثل اُس کا متغیر ہوتا ہے اپنے اشخاص کے لحاظ سے (یعنی اشخاص اُس حرارت کے جو اس پر وارد ہوتے ہیں) لیکن اُن کے اشخاص میں فرق کرنے والی فصل نہیں ہے۔ کہ حرارت شاید ایک نوع ہو۔ اور حرارت ضعیف دوسری نوع ہو۔ کیونکہ جواب ماہو کا اُن میں نہیں بدلتا۔ یعنی جب اشخاص کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا ہے تو جواب یہی ہوتا ہے کہ حرارت ہے۔ اگر فصل کی جہت سے فرق ہوتا تو جواب بدل جاتا۔ اور نہ فارق عارض ہے۔ ورنہ تغیر نفس حرارت میں نہ ہوتا۔ بلکہ تیسری قسم ہے۔ اور وہ کمال اور نقص ہے (اور کمالیت حرارت کی ذات سے خارج نہیں ہے کیونکہ وجود خارجی میں کمالیت اور حرارت موجود نہیں ہیں۔ بلکہ دونوں کی طبیعت ایک ہی ہے۔ یہ حرارت اشد ہے اس حرارت سے اُس میں کوئی شے حرارت کے سوا بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ نفس حرارت بڑھی ہوئی ہے۔ شدت کیا ہے۔ کمالیت نفس ماہیت میں اور ضعف نقص ہے نفس ماہیت میں بڑھ دو سری وجہ یہ ہے کہ جس انحصار کو بیان کیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو پتا ہے کہ بڑی اور چھوٹی مقداروں میں لفظی اختلاف ہو۔ کیونکہ بڑی مقدار چھوٹی مقدار سے کسی امر عرضی سے زائد نہیں ہے۔ بلکہ مقدار ہی سے کہ وہ فی نفسہ کمیت ہے۔ اور تمھارے نزدیک اگر اختلاف عرضی نہ ہو تو فصل کی جہت سے ہوتا ہے یہ بڑی مقدار اور چھوٹی مقدار دو جدا گانہ نوعیں ٹھہریں۔ اور یہ تمھارے قواعد کے خلاف ہے۔)

۱۱۔ کیونکہ حرارت ہونے کی حیثیت سے ایک ہی ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ بیسیا انسان اور گھوڑے سے سوال ہو تو جواب جدا گانہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں فصل فارق ہے۔ ۱۴۔

اور ماہیت عقیدہ (حکارت مثلاً) عام ہے تام اور ناقص دونوں قسم کے اشتخاص کی ذاتوں کو۔ (جیسے طبیعت نوع مطلق انسان کی زید و عمر و بکر کے لئے یا نکر اور مؤنث کی ذاتوں کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ معنی عام ہے سب کے لئے۔ کمال اور نقصان اگرچہ ذہن میں اُن کو جالگانہ اعتبار کر سکتے ہیں لیکن اعیان میں جب اُن کو مضاف کریں مثلاً سواد یا مقدار کی طرف تو نفس سوادیت اور مقداریت ہی کی جہت سے ہوں گے (یعنی زیادہ سیاہی یا زیادہ مقدار میں سیاہی اور مقدار کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔) اور کیوں کر یہ ہو سکتا ہے کہ فصل کسی شے کی جو اُس کو دوری شے سے میسر کرے وہ یقیناً جس کی طبیعت ہو یا اُس کی مقوم ہو۔ یہ نکتہ یہاں سمجھ لینے سے مصنف کے مقصد کا فہم آسان ہو جائے گا۔) بچ

مخالط یہاں اس لئے ہوا کہ شاید نے جنہاں یعنی ذات شخصی کو کلی یعنی ماہیت عقلی کے مقام پر فرض کر لیا ہے اس امر پر قیاس کر کے کہ تفریق ایسا بھی ہوتا ہے جس سے ماہیت تبدیل ہو جائے۔ (کوئی مانع نہیں ہے کہ اگر اشتداد یا ضعف کے راستہ پر چلیں تو ایسے واسطہ تک پہنچ جائیں جو حقیقت میں طرفین کے مخالف ہو جیسے سرخی درمیان سیاہی اور سفیدی کے فطرت سلیم مکمل کرتی ہے کہ سرخی نہ ضعیف سیاہی ہے اور نہ ایسی ہی سفیدی ہے بلکہ اُن میں سے دونوں کے لئے شدت اور ضعف کے اعتبار سے مرتبہ ہیں جن میں انحصار ہے۔ ابتدا اور انتہا میں۔ اور جب اُس مرتبہ سے نکل گیا تو سیاہی اور سفیدی شدید اور ضعیف سے نکل گیا۔ اور دوسری نوع میں وقوع ہوا۔ مثلاً سُرخ (حکما کی عادت ہے کہ تیب وہ مقولات کا ذکر کرتے ہیں تو یہ بھی بیان کر دیتے ہیں کہ اُن میں کون سے مقولہ شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتے اور کون سے مقولہ قبول کرتے ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ جوہر اور کمیت اور بعض کیفیت جو مختص ہے کمیات کے ساتھ جیسے استقامت

۱۵۔ یعنی ایک خاص میزان ہے جب ہم اُس پر چلتے ہیں خواہ بدرجہ شدت بڑھتی جائے خواہ ضعف تو ہم رفتہ رفتہ ایک ایسے نقطہ پر پہنچتے ہیں جہاں ماہیت بدل جاتی ہے جیسا کہ شائع نے بیان کیا ہے۔ ۱۲۔

(سداہائی) اور استدارت (گولائی) شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتے۔ اور باقی مقبول شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں۔ اور مصنفؒ کے نزدیک تمام مقبول شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں۔ کلام مشائین کا اشد اور اضعف کے باب میں محکم پر مبنی ہے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک کوئی حیوان از روئے حیوانیت دوسرے حیوان سے اشد نہیں ہو سکتا۔ بلکہ

عرف میں اشد کا اطلاق جو ہروں پر نہیں ہوتا تو یہ کوئی بات نہیں ہے اس لئے کہ حقیقتوں کی بنا عرف عام پر نہیں ہے۔ جب مشائینہ نے دیکھا کہ خط کو نہیں کہتے کہ اُس کی خطیت اشد ہے دوسرے خط سے از روئے لغت تو انکھوں نے حکم کر دیا کہ خط اشدیت کو قبول نہیں کرتا معنی کی حیثیت سے اور یہ قیاس فاسد ہے۔ اگرچہ عرف میں یہ نہیں ہے کہ اس خط کی خطیت اشد ہے اُس خط سے لیکن یہ کہتے ہیں کہ اس خط کو طول اشد ہے اُس خط سے اور طول ہی تو مفہوم خط کا ہے۔ اسی طرح شدت جس و حرکت کی وہی حیوانیت کی شدت ہے۔ پس مفہوم اشد اور اضعف کا جو اہر میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ لفظی تصریح نہ ہو۔ بلکہ

انکھوں نے حیوان کی یہ حد بیان کی ہے جسم جاندار حساس متحرک بالارادہ پس وہ حیوان جس کی جان قوی تر ہو حرکت دینے میں اور جس زیادہ ہو کوئی شک نہیں کہ اُس کی حساسیت اور متحرکیت تمام تر ہے۔ حیوانیت انسان کی اشد ہے اس حیوان سے جس کی جس کترا اور حرکت ضعیف ہو مثلاً مچھر۔ (اگر عرف میں نہیں کہتے کہ اُس کی حیوانیت تمام تر ہے اُس کی حیوانیت سے تو اُس کا انکار فی الحقیقت نہیں ہو سکتا۔) اور اُن کا یہ کہنا کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ اُس چیز کی مائیت اشد ہے اُس کی مائیت سے اور اسی طرح ارضیت اور ہوائیت اور ناریت۔ (یہ بھی مجازات عرفیہ کے

۱۵۔ واضح ہو کہ استدارت میں متاخرین کو کلام ہے۔ کیونکہ بڑے دائرہ کی استدارت کم اور چھوٹے دائرہ کی استدارت زیادہ ہے۔ اور اس کا بیان متاخرین کی ریاضی میں مل سکتا ہے۔ ۱۲۔

۱۶۔ اُردو میں بھی کہتے ہیں لمبائی کو اسی عبارت سے جس سے محض مقداریت کا مقابلہ مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ اشدیت کا مفہوم نکلتا ہے۔ مثلاً لمبی سی چپٹ چلی گئی ہے۔ ۱۲۔

موافق ہے۔) پس جب اس دعویٰ پر منع وارد کیا گیا اور لمیت دریافت کی گئی۔ اور اُن کے کلام کا تناقض اور مغالطہ حل کر دیا گیا تو وہ اپنے قول سے پھرے۔ (یعنی اس قول سے کہ جو ہر شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتا) وہ کہتے ہیں کہ جو ہر شدت اور ضعف کو نہیں قبول کرتا۔ کیونکہ یہ ضدین میں ہوتا ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی میں۔ یہ غلط ہے۔ تم خود کہتے ہو کہ علت کا وجود اقویٰ ہے۔ معلول کے وجود سے اور اُن میں کوئی ایک دوسرے کا ضد نہیں ہے۔ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ کس عنصر سے کونسی ہیئت مخصوص ہے۔ اور یہ کہ عناصر میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو محسوس نہ ہو۔ بخلاف مشائین کے کہ وہ ایسے امور ثابت کرنا چاہتے ہیں جو محسوس نہیں ہیں۔ اور نہ معقول ہیں۔ مثلاً صورت جسمیہ اور نوعیہ محسوس عناصر ہیں۔ اس وجہ سے جو حقیقتیں معلوم ہیں وہ بھی مجہول ہو جاتی ہیں اکثر اشیاء مشائین کے نزدیک مجہول ہیں جن کا علم بعد کمال حاصل کرنے اور مفارقت بدلنا اور نفس کے ہو گا۔) اور حق اس مسئلہ میں اہل قدمیہ کی طرف ہے جیسا کہ دلائل گذشتہ سے معلوم ہوا۔

قاعدہ :- اور ایک مغالطہ واقع ہوا ہے جو چیز بالقوہ ہے اُس کو بالفعل فرض کرنے کی وجہ سے۔ کہنے والے کا یہ کہنا کہ (یہ مغالطہ بعض قدما کو مثل زیمقراطیس اور جہور متکلمین کو ہوا ہے۔ اثبات جزو لای تجزئے یعنی جو ہر فرد میں) کہ جسم منقسم ہے ایسی چیز میں جو خود منقسم نہیں ہے وہم اور عقل میں۔ اس دلیل پر بنا کر کہ اگر جسم قابل تقسیم ہوتا۔ الے غیر النہایت تو جسم اور جزو جسم دونوں برابر ہو جاتے۔ مثلاً شکریرہ اور پہاڑ دونوں مقدار میں برابر ہو جاتے کیونکہ دونوں قابل قسمت ہیں۔ الے غیر النہایت ہو۔ اور اس سے لازم آتا ہے دونوں کا مساوی ہونا مقدار میں کیونکہ محال ہے کہ جو چیز غیر تنہا ہی ہو وہ زائد ہو غیر تنہا ہی سے۔ کیونکہ اُن میں سے جو ناقص ہو ضرور ہے کہ اُس میں کوئی جزو کم ہو اُس سے جو زائد ہے۔ پس جب ہر جزو ایک کا دوسرے کے مقابل کیا جائے تو زائد کے بعض اجزاء کے مقابلہ میں ناقص ہیں اجزاء ہوں گے۔ اور اس نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک ناقص تنہا ہی نہ ہو۔ اور ہم نے اُس کو لا تنہا ہی فرض کیا تھا۔ صحت۔ اور اگر دونوں کے اجزاء میں تفاوت نہ ہو تو اُن کی مقدار میں بھی تفاوت نہ ہو گا۔ ضرورتاً۔ کیونکہ تفاوت مقدار کا اجزاء کے تفاوت کی وجہ سے ہے۔ لیکن مساوات کسی شے کے جزو

اس مسئلہ میں
حق بجانب
اقدامین کے
ہے۔

مقداری کی کل کے ساتھ خصوص مقدار میں محال ہے۔ ^{تقسیم} مساوات جزو کل کی محال ہے۔ اور ان لوگوں کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ ہم بالفعل موجود نہیں ہے۔ بلکہ بالقوہ ہے۔ اور قسمت کو بالفعل عدد حاصل نہیں ہیں۔ تاکہ یہ کہہ سکیں کہ کسی شے کے مساوی ہے۔ یا اُس سے تفاوت ہے۔ پھر لاتناہی کی یہ شرط نہیں ہے کہ اُس میں تفاوت نہ ہو خصوصاً جب کہ بالقوت ہو کیونکہ ہزار بمعنی مذکور ممکن ہیں عقل میں۔ اے غیر النہایت اور وہ شامل ہیں سینکڑوں پر جن کے شمار زیادہ ہیں ہزاروں کے شمار سے (اور یہ زیادتی دس گنی ہے) اور یہ تفاوت کمی اور بیشی کا اس سے خالی نہیں کہ وہ دونوں غیر تنہا ہی ہیں۔ محال ہونا جزو لا یتجزئ کا جو عقلاً اور وہما تقسیم نہ ہو سکے ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ جزو اگر جہات میں ہے (جس کو جزو لا یتجزئ کے ماننے والے تسلیم کرتے ہیں) تو جو حصہ کسی جزو کا کسی ایک جہت میں ہو وہ جدا گانہ ہے اُس حصہ سے جو دوسری جہت میں ہو۔ پس تقسیم ہو گیا۔ اگر جسم کا کوئی جزو لا یتجزئ ہوتا تو ان میں سے ایک فرض کیا جائے دو جزوؤں کے ملتی (جائے ملاقات) پر تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ اُن میں سے کوئی بھی باقی دو کو مس کرتا ہوا ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کریں تو کوئی اُن میں سے لا یتجزئ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح تو وہ جزو جو ملتی پر ہے وہ دونوں سے تقسیم ہو جائے گا۔ نہ یہ کہ ایک ہی پر قصر کرے ایک ہی کے مس کرنے پر کیونکہ یہ دونوں کے ملتی پر واقع ہے۔ پس ہر ایک جزو کے ایک حصہ کو مس کرتا ہوا ہے۔ اس صورت میں تینوں جزو منقسم ہو جاتے ہیں۔ (یعنی طرفین اور وسط) اور یہ بھی کہ اگر ایک جزو درمیان دو جزوؤں کے واقع ہو اور یہ وسط ہو اگر یہ وسط حاجب یعنی طرفین سے ایک دوسرے کو مس کرنے سے روکے تو جو حصہ اس کا ایک طرف سے ملتا ہے وہ دوسرے طرف سے نہیں ملتا تو یہ وسط تقسیم

بطوان جوہر
فرد کی دوسری
دلیں۔
جزو ملتی پر واقع
○ ○
ملتی

میری دلیل
بطوان جزو
لہر ہر طرف
○ ○ ○

۵۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ جسم بالقوہ قابل قسمت لاتناہی ہے۔ نہ بالفعل۔ اسی طرح عدد بالقوہ لاتناہی ہے۔ نہ بالفعل۔ اس بالقوہ اور بالفعل کے نہ سمجھنے سے بڑا دھوکا ہوتا ہے۔ ۱۲۔

ہو گیا۔ اور اگر حاجب نہ ہو تو اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہے۔ اگر ایک چوتھا جزا ان کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو اب جو وسط میں ہوگا اُس کا بھی یہی حال ہوگا۔ یعنی اگر حاجب نہ ہو تو وجود و عدم برابر ہوگا (علیٰ ہذا القیاس) (جہاں تک اس سلسلہ کو بڑھائیں یہی حکم ہوگا) پس عالم میں کوئی حجم باقی نہ رہے گا۔ اور یہ محال ہے۔ (اور اس کے ساتھ ہی یہ فی نفسہ بھی محال ہے۔ کیونکہ یہ ان کی رائے کو نقض کرتا ہے کہ اجسام عالم ان سے بنے ہوئے ہیں اور یہ کہ وسط حاجب ہوتا ہے۔ طرفین کے ایک دوسرے کو مس کرنے سے۔)

اور جب جسم کے لئے جزا یا تجزیہ کا تصور نہیں ہو سکتا تو وہ (اعراض) جو جسم میں ہیں (یعنی تقادیر متصلہ قارہ خط اور سطح اور جسم تعلیمی وہ بھی منقسم ہو جائیں گے جسم کے انقسام کے سبب سے بلکہ غیر قارہ یعنی حرکت کیونکہ وہ واقع ہوتی ہے مسافت میں۔ جب مسافت منقسم ہوئی۔ الے غیر النہایت تو حرکت بھی منقسم ہوئی۔ اور یہ اس لئے کہ عقلاً حرکت اور مسافت میں تطابق ہے۔ کیونکہ حرکت نصف مسافت

۱۱۔ کم متصل کی دو قسمیں ہیں۔ قارہ جس کے اجزاء سب کے سب موجود ہوں۔ مثل خط و سطح و جسم کے اور غیر قارہ جس میں ہر جزا لاحق کے موجود ہونے پر سابق فنا ہو جاتا ہے۔ جیسے زمانہ اور حرکت۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ہم یہاں اہل جزا یا تجزیہ کے بھی ایک دلیل طالب علم کی بصیرت کے لئے نقل کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک کرہ جوہری ایک سطح پر رکھا ہوا ہے۔ اس صورت میں اس کرہ کا دائرہ عظیمہ جو اس سطح مفروضہ کو چھوتا ہو اگزرنا ہے۔ اس کا ایک ہی نقطہ اس سطح کے ایک نقطہ کو ماس ہوگا جیسا کہ علم ہندسہ (اصول تلبیس مقالہ سوم کی شکل سے) ثابت ہے۔ پس یہ نقطہ چونکہ کرہ جوہری کا نقطہ ہے۔ اس لئے نقطہ جوہری ہے۔ اور نقطہ جوہری جو ہر فرد کا دوسرا نام ہے۔

دائرہ عظیمہ کرہ۔



خط جو سطح مفروضہ میں ہے۔

نقطہ ح جہاں ۷ کرہ سطح کو ماس ہے جو ہر فرد ہے۔ یہ دلیل متکلمین اہل اسلام کی ہے۔ اس کے جواب میں فلاسفہ کے طرفدار جواب دیتے ہیں کہ کرہ حقیقی ثابت نہیں ہے۔ تاکہ نقطہ تعلیمی یا جوہری ثابت ہو۔ بلکہ کرہ میں تقریبات یعنی دندانے ہیں۔ دیکھو یہ کیسا ضعیف جواب ہے۔ ۱۲۔

تک نصف حرکت ہے۔ اور پوری مسافت تک پوری حرکت ہے۔ اسی طرح زمان بھی منقسم ہو جائے گا حرکت کے انقسام سے۔ کیونکہ زمانہ نصف حرکت کا نصف ہے زمانہ سے کل حرکت کے زمانہ حرکت کی مقدار مسافت کی جہت سے نہیں ہے۔ کیونکہ مسافت کے اجزاء متقدم اور متاخرہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں حرکت کے موافق بلکہ تقدم اور تاخر کی جہت سے وہ مجتمع نہیں ہوتے۔ پس حرکت بھی اجزاء لا متجزئ سے مؤلف نہیں ہے۔ نہ زمانہ اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ تقسیم زمانہ کی ازمنہ ثلثہ ماضی و مستقبل و حال میں درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ حال حد مشترک ہے کہ وہ نہایت ہے ماضی کی اور بدایت ہے حال کی اور حد و مشترک جو مقدار کے درمیان ہوتے ہیں ان کا کوئی جزو نہیں ہوتا۔

قاعدہ :- خلا کے ابطال میں۔ یا تو خلا لا شے محض اور عدم صرف ہے۔ یا موجود ہے۔ تو وہ امتداد ہے جس میں البعاد ثلثہ طول عرض عمق فرض کیے جاسکتے ہیں اس طرح کہ زاویہ قائمہ بناتے ہوں۔ مگر نہ کسی مادہ میں۔ اس بیان سے واضح ہے کہ خلا نہ خط ہے نہ سطح اس لئے کہ خط میں ایک ہی بعد اور سطح میں دو بعد ہیں اگرچہ تین بعد فرض کیے جاسکتے ہیں مگر زاویہ بناتے ہوئے نہیں گئے۔ نہ خلا جسم تعلیمی ہے۔ کیونکہ یہ شرط کہ کسی مادہ میں نہ ہو اس سے جسم تعلیمی خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جسم تعلیمی عرض ہے۔ اُس کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے۔

جب تم کو معلوم ہو چکا کہ جسم میں کوئی چیز جو مقدار پر زائد ہو نہیں ہے (یعنی ہیولے اور صورت بلکہ جسم نفس مقدار ہے جو کہ اہل اقدیسہ کی رائے ہے) پس ممکن نہیں ہے کہ درمیان اجسام کے خالی ہو۔ کیونکہ اولاً اگر عدم درمیان اجسام کے فرض کیا جاتا ہے وہ مقدار رکھتا ہے جمیع اقطار میں کیونکہ جس جگہ بڑا جسم سما سکتا ہے جب اُس میں چھوٹا جسم ہو تو کچھ بڑھا رہے گا اور جو بڑھا رہتا ہے اُس کے طول عرض و عمق ہے۔ اور وہی مقصود ہے اشارہ سے جو اُس کی طرف کیا جائے تو وہ جسم ٹھہر نہ کہ عدم جیسا کہ گمان کیا ہے خلا کے ماننے والوں نے (دوسرے اس لئے کہ امتداد کی جو ہریت واضح ہے۔ کیونکہ یہ بذات خود قائم ہے۔ بعدہ اگر اس خلا (امتداد مفروض) میں کوئی جسم ازل ہو تو ہو جائیں گے۔ ابعاد اس جسم کے اور خلا کے بعد و احدا و تدخل

واقع ہو گا۔ اس حیثیت سے کہ ہر ایک دوسرے سے پورا پورا ملاقات کرے۔ (یہاں تک کہ مقدار مجموع کی مثل ایک کی مقدار کے ہو جائے) یہ محال ہے اور کیونکہ محال نہو کہ دو مقادیریں جمع ہوں۔ اور دونوں کا مجموع ایک سے بڑا نہ ہو۔ پتہ

بقلم نفس
اور خرابی بدن
دلیل لا
فانیت نفس

حکومت :- اور منجملہ غلط واقع ہوا ہے یہ سبب بدل دینے اصطلاح کے نقص کے وارد ہونے پر یہ جو کہتے ہیں کہ نفس معدوم نہیں ہوتا کیونکہ اُس میں قوت معدوم ہونے کی اور فعل باقی رہنے کا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ بالفعل موجود ہے۔ اور وہ وحدانی الذات یعنی ایک ہی چیز ہے۔ پتہ پس ایراد کیا گیا ہے مثالیں پر (اور ایراد کرنے والے بھی انھیں میں سے ہیں) کہ تم نے یہ حکم کیا ہے کہ مفارقات ممکن ہیں۔ اور وہ بالفعل موجود بھی ہیں۔ اور جو چیز ممکن الکلون ہے وہ ممکن الاکلون ہے (یعنی جس چیز کا ہونا ممکن ہے اُس کا نہونا بھی ممکن ہے)۔ (تو ممکن الکلون یعنی مفارقات میں) قوت عدم بقا کی ہے (اس سے ثابت ہوا کہ قول میں قوت وجود اور عدم کی ہے۔ اگرچہ وہ بسیط ہیں اُن میں کوئی امر قبول کرنے والا موجود نہیں ہے پس وہ مقدمہ جس میں یہ کہا تھا کہ ہر مجرد کے لئے کوئی قبول کر نیوالا نہیں ہے اُس کے بطلان کی قوت نہیں ہے) اور بعض مشائخ نے جواب دیا ہے کہ معنی امکان کے مجردات میں یہ ہیں کہ وہ موقوف ہیں اپنی علتوں پر اس طور سے کہ اگر علت کا عدم فرض کیا جائے تو وہ بھی معدوم ہو جائیں نہ یہ کہ اُن میں خود قوت عدم کی موجود ہے۔ (بجلافت کائنات کے جو فاسد ہونے والے ہیں کیونکہ معنی امکان کے ان اشیاء کا اُن و فاسد میں وہ نہیں ہیں جو مفارقات کے باب میں ہم نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ کائنات فاسد ممکن ہے کہ معدوم ہو جائیں۔ گو کہ اُن کی

۱۱۔ صورت بیان یہ ہے کہ نفس بالحقہ فانی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اُس کو فانی مانیں تو ماننا ہو گا کہ اُس میں فنا ہونا بالقوہ موجود ہے۔ اور باقی رہنا بالفعل موجود ہے۔ پس جب وہ فنا ہوتا قوت سے فعل میں آئے گا تو وہ بالفعل فانی ہوگی۔ اور اُسی حالت میں بالفعل باقی بھی ہے۔ اس صورت میں فنا اور بقا دونوں ایک محل میں جمع ہو جائیں گے۔ اور یہ دونوں متناقض ہیں جبکہ ایک محل میں جمع ہونا محال ہے۔ پس نفس باقی ہے۔ فانی نہیں ہے۔ ۱۲۔

۱۲۔ مفارقات اور کائنات فاسدات کا فرق امکانی مفارقات کا عدم موقوف ہے۔ علت کے عدم پر کائن و فاسد بذات خود معدوم ہو سکتے ہیں۔ گو کہ علت باقی رہے۔ ۱۲۔

علتیں باقی رہیں یہ سبب اُس فساد کے جو خود اُن کے جوہر کو عارض ہو۔ یہ مقرر مستقیم (ٹھیک) نہیں ہے۔ اس لئے کہ اُن کا موقوف ہونا علت پر اور فنا ہونا فنا علت کے فنا ہونے سے فی نفسہ اُن کے امکان کا تابع ہے۔ اور وہ امکان خاص ہے۔ (امکان خاص سے کل موجودات سوائے واجب تعالیٰ شانہ کے موصوف ہیں۔ اور امکان خاص جمیع ممکنات پر ایک ہی معنی سے واقع ہے۔ خواہ وہ موجودات دائمی ہوں خواہ غیر دائمی۔ فاسد ہوں خواہ غیر فاسد) پس کیونکر ہو سکتی ہے نفسیہ امکان کی مفارقات کے باب میں ایسی جہت سے جو خود امکان کی تابع ہے۔ جب اشکال متوجہ ہوا۔ (اور عنصریات میں امکان کے معنی اور کہے گئے۔ حالانکہ مفارقات اور عنصریات دونوں امکان اور توابع امکان میں مساوی ہیں)۔ جب یہ اعتراف ہو چکا ہے کہ واجب لہیہ (خواہ مفارقات سے ہو خواہ عنصریات سے ہو) فی نفسہ ممکن ہے۔ اور اُس کا امکان مقدم ہے وجوب لہیہ پر از روئے تقدم عقلی اور عقول سب کے سب ممکن ہیں اور بذات خود وجود کا استحقاق نہیں رکھتے (مثل فاسدات کے) پھر عجیب تو یہ ہے کہ مجیب نے جو کہا ہے کہ کائنات فاسد معدوم ہو جاتے ہیں گو کہ علت باقی رہے۔ نہ مفارقات اور یہ مطلقاً کہا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ علت مرکبہ کائنات فاسد میں مثل علت بسیطہ مفارقات کے ہے۔ اس بات میں کہ وہ رجوع کرتے ہیں وجوب کی طرف علت کے وجوب سے جتنے کہ اگر علت مرکبہ دائمی ہو کائنات فاسد میں تو معلول بھی دائمی ہوگا۔ لیکن وہ دائمی نہیں ہوتے اور منجملہ علل کائنات فاسدات میں استعداد اُس کے محل کی اور انتفا اُس چیز کا جو واجب کرتا ہے۔ اُس کے باطل ہونے کو۔ (یعنی موانع باوجود اس کے یہ استعداد محل اور انتفاء موانع ایسی چیزیں ہیں جو بدلا کرتی ہیں اور ایک حال پر باقی نہیں رہتیں)۔ پس کائنات فاسد معدوم نہیں ہوتے۔ جب تک

۱۵۔ یعنی جب اعراض ہوا تو مفارقات میں امکان کے معنی بدل دیئے مگر اس سے کوئی فائدہ نہوا۔ ۱۲

۱۶۔ کائنات فاسد کی علتوں سے استعداد محل ہے اور ارتقاء موانع ہے۔ مثلاً روئیدگی کے لئے قابل ہونا زمین کا اور نہ ہونا ایسے اجزاء کا جو روئیدگی نہ ہونے دیں۔ ۱۳

کوئی چیز علت کا معدوم نہ ہونہ یہ کہ فساد اُن کے جوہر کو عارض ہوتا ہے۔ (جیسا کہ مجیب نے کہا تھا کہ کائن فاسد فنا ہو جاتا ہے۔ گو کہ علت باقی رہے۔ یہ بالکل باطل ہے۔) مجیب کا یہ کہنا درست ہوتا اگر علت مطلقہ کے بدلے یہ کہتا کہ علت فیاضہ جو مفارقات سے ہے باقی رہتی ہے۔ کیونکہ کائنات باوجود باقی رہنے علل مفارقات کے معدوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن فنا ہونا کائنات کا موقوف ہے فنا ہونے پر دوسرے اجزاء علت کے اور مجیب کے لئے یہ مناسب تھا کہ بقا نفس کی حجت میں قوت امکانیہ کی تاویل قوت قریبہ سے کرتا۔ یعنی استعداد قریب (تاکہ اشکال متوجہ نہ ہوتا۔ کیونکہ مفارقات میں استعداد نہیں ہوتی۔) نہ کہ اصل امکان کا

۱۵۔ مسئلہ یہ ہے کہ جب علت تامہ موجود ہو تو معلول کا موجود ہونا ضروری ہے۔ مثلاً بارود کا دھماکے ساتھ مشتعل ہو جانا علت تامہ کے اجزاء میں ایک قابلیت مشتعل ہو جانے کی ہے دوسرے نہ ہونا ایسی رطوبت کا جو اشتعال کو مانع ہو اور قریب ہونا آگ کا۔ جب یہ سب امور جو مجموعاً علت تامہ مرکبہ ہیں موجود ہوں تو معلول یعنی دھماکا اور اشتعال ضرور ہی ہوگا۔ ۱۲۔

۱۶۔ اگر کہا جائے کہ مفارقات کے لئے استعداد نہیں ہے۔ مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نفس ناطقہ کی استعداد مادہ میں ہوتی ہے جو اُس کے وجود کا مرجع ہوتا ہے عدم پر اس استعداد کے اعتبار سے جب کہ استعداد اُس کے وجود کی مبدع مفارق سے مادہ بدنی میں ہوتی ہے تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ استعداد اُس کے عدم کی بھی مادہ ہی میں موجود ہو۔ اور اس استعداد کی حجت سے وہ معدوم ہو جاتی ہے۔ اگرچہ علت جو اُس کے وجود کی مقتضی ہے وہ باقی رہے جیسے باقی تھی قبل اس کے حدوث (یعنی عقل فعال جس سے فیضان نفس ناطقہ کا ہوتا ہے وہ جس طرح قبل حدوث نفس ناطقہ کے موجود تھی وہ نفس ناطقہ کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہے) حاصل یہ ہے کہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بدن جس طرح اُس کے حدوث کا محل ہے اُسی طرح اُس کے فساد کے ممکن ہونے کا بھی محل ہو۔ اور جب کہ بدن وجود نفس کی شرط ہے تو واجب ہے صحیح ہونا مشروط کے معدوم ہو جانے کا جب کہ شرط مفقود ہو جائے۔ اُس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بدن کو اس حیثیت سے کہ اس میں ایسا مزاج پیدا ہو جو صلاحیت رکھتا ہے تدبیر نفس کی وہ اس مزاج سے مستعد ہوا کہ ایک جوہر مبائن الذات کا کمال اُس سے ہوا اور یہ جوہر مبائن الذات اُس کا کمال نہیں ہے

انکار کرتا اور نہ مفارقات کے استحقاق وجود کا انکار کرتا۔ (دفع اشکال کے لیے)

(بقیہ ماثیہ صفحہ گذشتہ)۔ مگر یہ کہ وہ فی نفسہ موجود ہو نہیں تو غرض سے وہ موجود نہوگا۔ اور نہ اس کے لیے کمال ہوگا۔ پھر جب باطل ہو گیا وہ مزاج جس سے بدن کو استعداد اس جوہر مہائن کے کمال ہونے کی حاصل ہوئی تھی تو باطل ہو گیا اس کا کمال ہونا اس جوہر کے لیے۔ کیونکہ استعداد مذکور اس کمال کی شرط تھی اور جب شرط باطل ہو گئی مشروط بھی باطل ہو گیا۔ اور اس جوہر کے کمال ہونے بدن کے لیے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جوہر فی نفسہ باطل ہو جائے۔ کیونکہ کوئی شے جو دوسری شے کے لیے موجود نہ ہو اس کی مقتضی نہیں ہو سکتی اپنے مجرد مفہوم سے کہ وہ فی نفسہ مسلوب الوجود ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ گھوڑا تمہارے لیے ہے۔ اس سے لازم ہے کہ وہ فی نفسہ بھی موجود ہو اور اگر گھوڑا تمہارے لیے نہ ہو تو وہ خود موجود بھی نہ ہو۔ بلکہ اگر ایسا اقتضا ہوگا تو وہ کسی اور سبب سے ہوگا جیسے عرض کہ اس کا وجود اس کے محل کے لیے ہے (یعنی جوہر کے لیے) تو وہ فی نفسہ بھی موجود ہو اور محل کے فنا ہو جانے سے وہ اس لیے فنا ہو جاتا ہے کہ وہ بذات خود فانی ہے۔ کیونکہ اس کا وجود عدم فی نفسہ حامل میں ہے۔ بخلاف جوہر مہائن (نفس ناطقہ) کے اس کے فنا ہونے کے لیے غیر کا فنا ہونا کافی نہیں ہے۔ اگرچہ اس کے ثبوت کے لیے غیر کا ثابت ہونا کافی تھا۔ کیونکہ شے کا معدوم ہونا یا تولد اتہ ہوتا ہے کہ وہ متبع لذاتہ ہے یا غیر سے ہوتا ہے۔ اور یہ ممکن ہے تو وہ شے معدوم نہیں ہو جاتی۔ پس نفس معدوم نہیں ہو سکتی جب تک اس کے عدم کا موجب نہ ہو۔ لیکن عدم استعداد بدن اس کا کمال نہیں ہے۔ نہ وہ اس کے عدم کا موجب ہو سکتا ہے۔ پس نفس اس کے عدم سے عدم نہیں ہو سکتی۔ کبھی کہتے ہیں کہ بدن ایک جال ہے جس میں نفس گرفتار ہو جاتا ہے اپنے مبد و مفارق سے پس جب جال میں گرفتار ہو گیا تو (شبک) جال کے بقا کی احتیاج نہیں ہے۔ بلکہ نفس اپنی علت فیاضہ (عقل فعال) کے بقا کے ساتھ باقی رہتا ہے اور جو ایک وقت اس کے وجود کا مرجع ہوا تھا ضرور نہیں ہے کہ دوسری وقت بھی ہو۔ کیونکہ اگر کسی چیز کو کسی چیز کے وجود میں دخل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں ہے کہ اس چیز کے فنا ہونے میں بھی اس کو دخل ہو مثلاً بڑھئی کے بسولہ کو کرسی کے وجود میں دخل تھا مگر کرسی کے فنا ہونے میں اس کو دخل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شرط حدوث تھا نہ شرط بقا۔ اسی طرح بدن کی استعداد شرط حدوث ہے۔ نہ شرط بقا۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ یہ دقیق اور نفیس مسئلہ ہے۔ ۱۲۔

کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے بخلاف اُس مذہب کے جو ہم نے اختیار کیا ہے کہ وہ صحیح ہے۔ اور یہ مقام طول دینے کا نہیں ہے۔ بلکہ غرض یہ ہے کہ غلطی کی جہت سے آگاہ کر دیا جائے۔ منجملہ اُن جیلوں کے جو دفع اشکال کے لئے کئے گئے ہیں ایک یہ ہے کہ وحدت واجب الوجود میں سلبی ہے یعنی وہ جو قابل قسمت نہ ہو۔ اور سوائے واجب الوجود اور اشیا میں وحدت ایجابی ہے یعنی واحد مبدع عدد ہے۔ اور عدد شے وجودی ہے۔ اور اسی طرح مبدع بھی اُس کا وجودی ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ واحد جس کو تم مبدع عدد کہتے ہو ممکن ہے کہ واجب الوجود بھی اُس سے موصوف ہو۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ قیوم تعالیٰ ایک ہے اور دوسرا عقل اول اور تیسرا عقل ثانی اور چوتھا عقل ثالث۔ اس بیان میں ہم نے موصوف کیا واجب الوجود کو اُس واحد سے جو مبدع عدد ہے۔ کیونکہ ہم نے اُس کو انداد وجودی کے ساتھ شمار کیا۔ کیونکہ وہ اُن میں سے ایک ہے۔ پس کوئی نفع نہوا اس عذر سے اور اصطلاح کے بدلنے سے (کہ وحدت واجب میں اور معنی سے ہے۔ اور ممکن میں اور معنی سے۔ یہ جیل غلط انداز ہے۔) حق یہ ہے کہ وحدت صفت عقل ہے نہ کوئی اور شے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (وحدت اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اور اس لئے وہ کسی علت سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ جس ماہیت کو عقل غیر منقسم تجویز کرے اُس کو لازم ہوتی ہے۔) پھر

مثال غلطیہ کی بحث۔

کسی شے کی مثال کو بجائے اُس شے کے مان لینے سے جو غلط واقع ہوتے ہیں منجملہ اُن کے مشائین کا قول ابطال مثل افلاطونیہ میں ہے۔ پھر

افلاطون کا یہ مذہب تھا کہ انواع بحر میہ سے ہر نوع جو عالم جس میں ہے اُس کی ایک مثال عالم عقلی میں بھی موجود ہے۔ وہ صورت بسیط نوری ہے جو بذات خود قائم ہے۔ وہ کسی این (مکان) میں نہیں ہے۔ وہ گویا صورت نوعیہ جسمانیہ کی روحیں ہیں۔ اور صورت نوعیہ جسمانیہ اُس کے اصنام ہیں۔ یعنی اس کے پرتو اور اس سے ایک رشتہ۔ یہ نوری

۱۔ واضح ہو کہ مصنف کے نزدیک کائنات کی علت تامہ مرکب ہے مفارقات اور غیر مفارقات یعنی عنصریات سے۔ پس فساد غیر مفارق اجزاء علت تامہ پر موقوف ہے۔ اور علت کا وہ جز جو مفارقات سے ہے فنا نہیں ہوتا۔ ۱۲

تقریباً
مشابہ۔

صورتیں مثالیں ہیں۔ محکم
یہ کہ صورت انسانیت و فرسیت و مائیت و ناریت کی اگر بذات خود قائم
ہوتی تو نہ تصور کیا جاسکتا حلول اُس صورت کا جو حقیقت میں اُس کی شریک ہے کسی
محل میں۔ اس لئے کہ ہر حقیقت نوعی کی طبیعت ایک ہی ہے۔ اور اُس کا مقتضا خلاف
ایک دوسرے کے نہیں ہو سکتا۔ پس حقیقت نوعی کے جزئیات سے اگر کوئی جزئی محل
کی محتاج ہے تو اُس کی حقیقت ذات میں احتیاج محل کی ہے۔ پس اُن میں سے کوئی
بھی مستغنی نہیں ہے محل سے (یعنی وہ جس کو تم مثال کہتے ہو) پس اس معترض سے
کوئی کہنے والا (من جانب اہل اشراق) کہہ سکتا ہے کیا تم نے اعتراف نہیں کیا ہے کہ صورت جو ہر
کی حاصل ہوتی ہے ذہن میں اور وہ صورت عرض ہے۔ حتیٰ کہ تم نے کہا کہ ہر شے کا
ایک وجود اعیان میں ہوتا ہے۔ اور ایک اذہان میں ہے اگر جائز ہے کہ حقیقت جو ہر
ذہن میں حاصل ہو کہ وہ عرض ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ عالم عقلی میں ماہیتیں بذات خود قائم
ہوں۔ کیونکہ اصلی نوری حقیقتیں بذات خود کامل اور تمام ہیں۔ (اور یہ کمال اور تمامیت
قیام بالغیر سے استغنا کا اقتضا کرتی ہیں۔ کیونکہ یہ غیر کا کمال نہیں ہے کہ اُن کے
ساتھ وہ قائم ہوں۔) اور اُن کے صنم اس عالم میں ہیں۔ جو بذات خود قائم نہیں ہیں۔
کیونکہ وہ ناقص ہیں۔ (اس حیثیت سے کہ وہ نوری حقیقتوں کے پر تو ہیں) کیونکہ اُن کا
کمال لغیر ہے۔ (اور وہ غیر وہ اجسام ہیں جن میں اُن کا انطباع ہے) اور اُن کو کمال
ماہیات عقلیہ کا حاصل نہیں ہے۔ جس طرح مثالیں اُن ماہیتوں کی جو ذہن سے خارج
ہیں۔ (مثل اجسام اور نفوس اور عقول کے) ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور بذات خود

۱۵۔ مراد یہ ہے کہ حقیقت نوعیہ عالم خارجی میں جزئیات کے ساتھ ملی ہوئی پائی جاتی ہے جس کو کلی طبعی
کہتے ہیں۔ مثلاً انسانیت زید اور عمرو اور بکر کے ساتھ یا اس طرح کہہو کہ حقیقت انسانیت ان
جزئیات میں حلول کیے ہوئے ہے۔ یہ حلول کہنا انسانیت کا ذاتی اقتضا ہے۔ اور تم کہتے ہو کہ عین
حقیقت نوعیہ عالم عقلی میں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ حقیقت کسی جزئی میں حلول کرنے کی استعداد
نہیں کرتی۔ پس یہ حقیقت نوعیہ نہیں ہے۔ جو تمہارا دعویٰ ہے۔ کیونکہ اگر حقیقت نوعیہ ہوتی تو کسی
جزئی میں حلول کیے ہوتی۔ نہ مجرد بذات خود قائم ہوتی۔ عالم عقل میں۔ ۱۲۔

قائم نہیں ہوتیں۔ کیونکہ وہ مثالیں کمال اور صفت ذہن کی ہیں۔ اور ان کو وہ استقلال حاصل نہیں ہے جو ماہیات خارجیہ کو حاصل ہے کہ وہ بذات خود قائم ہو سکیں پس لازم نہیں ہے کہ حکم شے کا اُس کی مثال پر جاری ہو سکے۔ یعنی جو ماہیتیں ذہن سے خارج بذات خود قائم ہیں اُن کا حکم اُن کی ذہنی مثالوں پر (جو ذہن پر قائم ہیں نہ بذات خود) اور جس طرح یہ اس طور سے جو بیان ہو لازم نہیں ہے اسی طرح لازم نہیں ہے کہ حکم شے یعنی صور نور یہ کا قیام بذات خود اُس کی مثال (یعنی وہ صورتیں جو منطبع ہیں اجسام میں اور اُن کا قیام اجسام سے ہے) پر جاری ہو سکے۔ شارح فرماتے ہیں یہ بیان اس فرض کے موافق ہے کہ صورت منطبعہ کو صورت مجردہ کی مثال فرض کریں لیکن اگر اس کا عکس ہو یعنی صورت مجردہ کو مثال اور صورت منطبعہ کو مثل مانیں تو ایک ہی حکم دونوں پر جاری نہیں ہو سکتا۔

مثال

مثال

جوہر خارج از ذہن

صورت ذہنیہ

حقائق نویہ عالم عقل میں

صورت منطبعہ اجسام عالم جس میں

وجود ایک ہی معنی سے واجب الوجود اور غیر واجب الوجود پر واقع ہے۔ اور واجب الوجود میں وجود عین ذات ہے۔ اور غیر واجب الوجود میں غیر ذات اور ماہیت پر زائد ہے۔ تو کہنے والا تم سے کہہ سکتا ہے کہ استغنا وجود کا اس ماہیت سے اُس کی طرف منسوب ہو۔ اگر اُس کی ذات سے ہو تو چاہیے کہ سب میں ایسا ہی ہو۔ اور اگر کسی امر زائد کی جہت سے ہو واجب الوجود میں تو یہ تمہارے قاعدوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وجود بحث کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اور اس تجویز سے لازم آتا ہے کہ کثر جہات واجب الوجود میں کیونکہ وہ (حسب الفرض) مرکب ہو گا (وجود اور امر زائد سے جو مقتضی استغنا کا ہے اُس ماہیت سے جس کی طرف وجود منسوب ہے) اور یہ ثابت کر دیا گیا کہ محال ہے۔ اور استغنا وجود واجب کی ایسی ماہیت سے جس سے اُس کا قیام ہو۔ اس لیے نہیں ہے کہ یہ وجود غیر معطل ہے۔ کیونکہ اُس کا مستغنی ہونا علت سے اُس کے واجب ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی غیر ممکن الوجود ہے۔ اور وجوب کی تفسیر سلب علت سے جائز نہیں ہے۔

یعنی یہ معنی واجب الوجود کے نہیں لئے جاسکتے کہ وہ غیر معلول ہے کہ صحیح ہو تعلیل اس کے استغنا کی غیر معلول ہونے سے۔ بلکہ وجوب علت استغنا ہے جیسے مصنف نے کہا ہے۔

واجب کا استغنا علت سے وجوب کی وجہ سے ہے۔ پھر اگر وجوب زائد ہو اس کے وجوب پر تو مکثر لازم آتا ہے۔ (اور مکثر اس کے لئے ممتنع ہے) اور عود کرے کلام اس کے وجوب پر کہ وہ زائد ہے۔ وجود پر کہ وہ صفت ہے موجود کی اگرچہ تابع ہو موجود کی من حیث موجود ہونے کے اور لازم ہو اس کو تو ایسا ہی جمیع موجودات میں ہوگا۔ یا وجوب کسی علت کی جہت سے ہوگا۔ (یہ بھی محال ہے واجب لذاتہ میں) اگر نفس وجود سے ہو تو وہی اشکال متوجہ ہوگا۔ پس کہا جائے گا کہ اگر استغنا عین وجود کی جہت سے ہو تو جملہ موجودات میں ایسا ہی ہونا چاہیئے۔ اگر کہا جائے کہ وجوب اس کا اس کے وجود کی کمالیت اور تمامی اور تاکد سب جیسے شدت سے سیاہ کسی امر زائد کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ سیاہی کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کسی چیز سے جو زائد ہو سیاہی پر اسی طرح وجود واجب تھا لے کا ممتاز ہونا وجود ممکن سے بہ سبب اپنے موکد اور تمام ہونے کی جہت کے ہے تو یہاں معترض نے اعتراف کر لیا کہ مابہتوں کے لئے ذاتی تمامیت ہوتی ہے جو مستغنی ہے محل سے اور جس کو اس کی احتیاج ہو اس کے ناقص ہونے کی وجہ سے جیسے واجب تھا کے وجود میں ہے تو اعتراف کرنا چاہیئے ہمارے مجوٹ غنہ میں بھی کہ صور نور یہ یعنی مثل افلاطونیہ کی تمامیت ذاتی ہے۔ اور وہ مستغنی ہے محل سے اور صور غفریہ کو بہ سبب اپنے ناقص ہونے کے اس کی احتیاج ہے۔ اور اس میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔

قاعدہ :- جائز ہے کہ شے بسیط کی علت مرکب ہو اجزائے۔

(جیسے بعض عقول جو صادر ہوتی ہیں حملہ عقول سے جو تم سے عنقریب بیان کیا جائے گا۔) اور اس شخص نے غلطی کی جو یہ کہتا ہے کہ شے بسیط کی

۱۱۔ اگر وجوب صفت ہو یا لازم ہو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے تو پھر ہر موجود کی صفت وجوب ہوگی۔ اور یہ ممتنع ہے۔ ۱۲۔

علت کا دو جز ہونا ممنوع ہے۔ اور وہ شخص مانع اس طرح استدلال کرتا ہے کہ شے واحد کی علت اگر دو جز سے مرکب ہو تو حکم اُس شے کی علیت کا بالکل یہ یا نسبت دیا جائے گا ہر ایک جز سے اور یہ محال ہے کہ جو چیز ایک سے ثابت ہو اُس کے لیے دو کی احتیاج ہو یا ایک سے بھی حکم علیت منسوب نہ ہو گا یعنی بالانفراد کسی ایک کا اُس پر اثر نہ ہو گا۔ تو پھر اُن میں سے کوئی بھی جز علت نہ ہو کیونکہ دونوں کا کوئی اثر نہ ہوا تو مجموع بھی علت نہ ہوا۔ یا یہ کہ ہر جز علت کا کچھ کچھ اُس شے پر موثر ہوا۔ اس صورت میں وہ شے مرکب ہو گئی۔ (یعنی معلول مرکب ٹھہرا لیا کہ بسیط مفروض ہے) پھر

خلطی اس میں اس طرح پیدا ہوئی کہ مانع کے گمان میں اگر ہر جز کا انفرادی اثر نہیں ہے تو ہر واحد جز علت نہیں ہے۔ اور اُس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ شے بسیط کی جز علت کا انفرادی اثر نہیں ہوتا۔ دوسرے سے علیحدہ جو اُس شے سے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ مجموع کا اثر واحد ہوتا ہے۔ نہ کہ ہر واحد کا اس معلول میں اثر ہو یا انفرادہ (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مجموع کا بھی اثر نہ ہو) اور نہیں لازمی اسی حکم ہر واحد کا مجموع پر (تم نہیں دیکھتے کہ دُش کا ہر جز زوج نہیں ہے اور مجموع زوج ہے) بلکہ مجموع کا اثر ہے۔ اور وہ شے بسیط خود ہے اور جس طرح علت مرکب جو مختلف الحقیقتہ اجزاء سے بنی ہوئی ہو اُس کا کوئی جز بالاستقلال معلول کا مقتضی نہیں ہے۔ نہ یہ لازم ہے کہ جز معلول کا مقتضی ہو ایسی ہی وہ علت بھی جو متحد النوع

۱۵۔ سوال ہے کہ آیا شے بسیط کی علت مرکب ہو سکتی ہے یا نہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ ممکن اور واقع ہے اور مانع کے نزدیک ایسا نہیں ہو سکتا۔ مانع کا استدلال بیان کیا جاتا ہے۔ پھر یعنی ہر ایک جز نے اُس پوری شے کو بنا دیا اُس صورت میں دوسری شے بیکار رہتی ہے۔ پھر دوسری شق کسی ایک جز نے بھی اُس کو پورا نہیں کیا پھر دونوں نے بھی نہیں بنایا۔ پھر تیسری شق یہ ہے کہ کچھ ایک نے بنایا۔ اور کچھ دوسرے نے۔ پھر مصنف کہتے ہیں چاروں ملے علت ہیں نہ انفرادی طور سے۔ جیسے ایک وزنی پتھر کو دس آدمی ملے اٹھائیں۔ دسوں کی مجموعی قوت علت ہے۔ نہ ہر ایک بالانفرادہ۔ ۱۲۔

اجزاء سے بنی ہوئی ہو اُس کا کوئی جز بھی بالاستقلال معلول یا جز معلول کا مقتضی نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہزار آدمی ملے کسی وزن کو کسی مقدار معین وقت میں معین مسافت میں حرکت دیں (فرض کرو کہ ایک ساعت میں دس گز حرکت دیں) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک شخص اُس وزن کو ایک جز حرکت دے سکے۔ بلکہ مطلقاً اُس کے حرکت دینے پر قادر نہ ہو گا۔ (اور جب انفرادی طور سے تحریک پر قدرت نہیں رکھتا اگرچہ سب کے ساتھ اس کا اثر شامل ہے اس سے معلوم ہوا انفرادی وجود کا لعدم ہے۔ کوکہ وہ مجموعاً جزو علت ہے۔ اور حالت انفرادی میں غیر موثر ہونے سے یہ نہیں لازم آتا کہ حالت اجتماع میں بھی غیر موثر ہو۔ بخیر

یہ جو کہا جاتا ہے کہ اگر جسم عدیم المیل ہو (اور فرض کرو کہ وہ جسم اسے) تو قبول نہیں کرتا حرکت قسری کیونکہ اگر وہ حرکت قسری کو قبول کرے۔ پس ہم فرض کریں گے کہ اس کی حرکت ایک وقت اور ایک مسافت میں ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک گھنٹہ میں دس گز مثلاً اور حرکت کرے ایک ایسا جسم جو میل رکھتا ہو (فرض کرو کہ وہ بے اتنی ہی مسافت میں پس ضرور ہے کہ تحریک عدیم المیل کی اس کمتر زمانے میں ہو) یعنی میل رکھنے والی کی تحریک کے زمانے سے فرض کرو کہ وہ دو گھنٹہ سے ورنہ اُس جسم کی حرکت جس کے ساتھ روکنے والا ہے اُس جسم کے برابر ہو جائے گی جس کے ساتھ کوئی روک نہیں ہے) پس ہم فرض کریں گے کہ ذی میل کی تحریک سے کسی قدر کمی ہو گئی زمانہ میں ایک اور جسم عدیم المیل کے جس کا میل پہلے ذی میل سے کمتر ہے فرض کرو کہ یہ تیسرا جسم ج ہے اور اس کا میل ب کے میل سے نصف ہے۔ پس حرکت کرے گا ج ایسی ہی قوت سے اسی مسافت میں (دس گز) تو کوئی شک نہیں ہے کہ اس کی حرکت کا زمانہ ب کی حرکت کے زمانہ سے اُسی قدر کمتر ہو جائیگا جس قدر اُس کے میل میں کمی ہے۔ یعنی نصف کیونکہ نسبت دونوں زمانوں کی مثل نسبت دونوں میلوں کے ہے۔ پس زمانہ ج کا ایک ساعت ہو گا۔ مثل زمانہ عدیم المیل کے تو مساوی ہو جائیگی حرکت اس کی عدیم المیل کی حرکت کے کیونکہ یہ دونوں دس گز ایک ساعت میں قطع کریں گے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ محال ہے کہ حرکت اُس جسم کی جس کے ساتھ روک ہو اُس کے برابر ہو جس میں روک نہ ہو۔

یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ دو میلوں کا اس نسبت سے ہونا
کیونکہ ہو سکتا ہے کہ میل کی ایک حد جو جس سے تجاوز نہ ہو سکے۔ پو
ہم نے مانا لیکن حرکت اس حیثیت سے کہ وہ حرکت ہے چاہتی ہے
ایک مقدار وقت کی اور چاہتی ہے میل کی جہت سے ایک اور مقدار اور
اس صورت میں لازم نہیں ہے کہ نسبت دونوں زمانوں کی مثل نسبت دونوں
میلوں کے ہو۔ پو

یہ بھی مانا لیکن محال لازم آتا ہے مجموع امور مغرغضہ سے نہ حرف
جسم عظیم المیل سے۔ پو

مانا۔ لیکن حجت میں جو کچھ ہے اس کے تسلیم کرنے کے بعد دالت کرتی
ہے عائق (روکنے والے) کے وجود پر حرکت طبعیہ سے۔ یہ تم کیوں کہتے ہو کہ وہ
میل ہے۔ کیونکہ عائق اعم ہے (میل ہو یا کچھ اور) اور لازم نہیں ہے عام کے وجود
سے وجود خاص کا۔ پو

یہ بھی مانا۔ لیکن میل جب بہت ضعیف ہو جائے تو اس کی کوئی تاثیر نہ ہوگی۔
تو اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ اور تمام تقریر یہ ہے کہ لازم نہیں ہے کہ جزو کی
تاثیر کل کی تاثیر کی جزو ہو۔ مثلاً دس آدمی اگر ایک پتھر کو دس گز مسافت

مذہب صدر
بسیط کا مرکب
سے نہیں ہو سکتا۔

۱۔ شارح فرماتے ہیں ہمارے بعض معاصرین نے یہ مذہب مرجوح اختیار کیا ہے اور تھوڑا سا تغیر
کر کے وہی استدلال کیا ہے جو اس مذہب کے قائل نے کیا تھا۔ جس کی خطا اس قاعدہ میں بیان ہو چکی ہے
اور ایک منع مذہب راجح پر وارد کیا ہے۔ یہ کہہ کے کہ صدر بسیط کا مرکب سے جائز نہیں ہے۔
کیونکہ اگر اس کا ایک جزو علیت میں مستقل ہو تو ممکن نہیں ہے استناد معلول کا باقی کے ساتھ۔ ۱۔
اگر ایک جزو مستقل اپنی تاثیر میں نہ ہو بلکہ معلول کے کسی جزو میں تاثیر کرے نہ کل معلول میں تو یہ خلاف
فرض ہو گا۔ کیونکہ معلول اس صورت میں بسیط نہ ہو گا بلکہ مرکب ہو گا۔ اور اگر علت کا کوئی جزو
معلول کے کسی جزو میں موثر نہ ہو اس صورت میں اگر علت مرکب سے اجتماع کے وقت کوئی امر زائد
حاصل ہو اور وہ علت ہو اگر یہ امر زائد عدمی ہے تو مستقل بتاثر نہ ہو گا کسی امر وجودی (یعنی معلول)
میں ورنہ (یعنی امر زائد جو حاصل ہوا ہے وجودی ہو) تو تسلسل لازم آئیگا۔ کیونکہ اگر وہ بسیط ہے

اوشھالیاں مثلاً تو ایک آدمی ایک گز اوشھاسکے بلکہ اُس کو حرکت بھی نہ دے سکے گا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ تو مرکب سے کیوں کر حاصل ہوا اور اگر وہ مرکب ہے تو بسیط اُس سے کیوں کر حاصل ہوگا۔ اور اگر اجتماع سے کوئی امر از اند نہیں حاصل ہوا تو ویسا ہی رہا جیسا قبل اجتماع تھا۔ لہذا کل موثر نہ ٹھیکر۔ اس حساب مذہب نے یہ بھی کہا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت حادث کی مرکب ہو۔ اس لئے کہ واجب سے اُس کا حادث ہونا اگر حادث نہ ہو تو جو حادث اس سے حاصل ہوا اُس کے اُس وقت حادث ہونے سے ترجیح بلامرجع لازم آتی ہے (کیونکہ نسبت قدیم کی طرف کل دقتوں کے یکساں ہونا چاہئے۔ پھر اُس وقت کیوں معلول حاصل ہوا اور پہلے کیوں نہ ہوا) اور اگر علت حادث کی بسیط ہو تو واجب ہے اس کے حادث کے لئے اس کی علت کا حادث ہونا اور اُس کے بسیط ہونے کے سبب سے اس کی علت کا بسیط ہونا اور لازم آئے گا تسلسل جو کہ متنع ہے۔ کیونکہ ایک سلسلہ علل اور معلولات کا ہو جائیگا۔ جو کہ غیر متناہی ہے بخلاف اس کے اگر علت حادث کی مرکب ہو تو تسلسل متنع نہیں لازم آتا۔ کیونکہ جائز ہے کہ وہ امر حادث اور امر قدیم سے مرکب ہو۔ اور حادث اُس کے عدم کی شرط ہو جبکہ وہ موجود ہو گیا ہو علت قدیم سے اور شرط کے لئے جائز ہے کہ وہ عدم ہو۔ اس صورت میں امور موجودہ ایک ساتھ مجتمع نہ ہوں گے جن میں ترتیب علیت اور معلولیت کی ہو غیر نہایت تک۔ اور کہا اس نے کہ ہر حادث ضرور ہے کہ مرکب ہو۔ ورنہ علت اُس کی ضروریہ کہ بسیط ہو۔ بلکہ ہر بسیط قدیم ہو۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ نفس قدیم ہو۔ جو کہ غرض اصلی ہے ان مباحث سے۔ یہ ہے حاصل کلام اس قائل کا۔ اور اس پر نقض تفصیلی اور اجالی وارد ہوتا ہے اور معارضہ بھی ہو سکتا ہے۔ بجز

نقض تفصیلی

اولاً اس فرض پر کہ کوئی ایک جز علت کا علت ہونے میں مستقل نہیں ہے جائز ہے کہ کل معلول میں اُس کی تاثیر ہو۔ اور اس فرض سے خلاف مفروض نہیں لازم آتا (کہ معلول بسیط نہ رہے گا۔ بلکہ مرکب ہو جائیگا)۔ کیونکہ مفروض عدم استقلال بالتاثر ہے۔ اور ضرور اس کا مخالفت ہے۔ استقلال بالتاثر ہونا یا اُس کا لزوم نہ کہ تاثیر کل معلول میں۔ کیونکہ وہ نفس استقلال نہیں ہے نہ لزوم اس کا۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ کوئی شے اثر کرے کل معلول میں اور مستقل بتاثر نہ ہو۔ بلکہ اس کی تاثیر موقوف ہو غیر پر جیسے وزنی چیز کی حرکت دینے کی مثال میں گز چکاسے۔ (کہ ہر جز و محرک کل معلول یعنی وزنی جسم کی تحریک پر اثر رکھتا ہے۔ مگر اُس کی

پس وجود انفرادی اور عدم مساوی ہے۔ کیونکہ اُس کی تاثیر مشروط ہے انضمام کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تحریک موقوف ہے دوسرے اجزاء حرکت کی تاثیر پر) اگر قائل کے قول میں تاثیر سے مطلق تاثیر مراد ہے۔ اور اگر اُس کی مراد ہے۔ اور اگر اُس کی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر اُس کا وہ قول دلالت کرتا ہے کہ معلول کے کسی چیز میں اُس کی تاثیر ہونے پر کل میں اور اُس کو اُس نے خلاف مفروض کہا ہے۔ (اس لیے کہ معلول بسیط ہے) ہم اس مقدمہ کو تسلیم کیے لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اجتماع کے وقت اجزاء سے کوئی امر زائد نہیں حاصل ہوا۔ کہ وہی علت ہو اور باقی رہ گئی۔ علت جیسی کس ویسی ہی کیونکہ نہیں لازم انتفاء امر زائد سے کہ وہی علت ہو انتفاء امر زائد کہ وہ شرط تاثیر ہو (یعنی وہ علت نہ ہوں نہ ہی شرط ہی سہی) مثل اجتماع کے اس بحث میں (یعنی اجتماع علت نہیں ہے بلکہ شرط تاثیر ہے۔ جیسے وزنی جسم کی تحریک متعدد اشخاص سے) اور اس قیاس سے اجزاء جیسے تھے ویسے ہی باقی نہ رہے۔ اور نہ کل غیر موثر ٹھہرا بلکہ موثر ہوا حصول شرط تاثیر کے لیے۔

دوسرے :- پس اس لئے کہ اگر صحیح ہو جو قائل نے ذکر کیا ہے تو تسلسل لازم آئے جو کہ متنع ہے۔ اس لیے کہ جزر صوری پر حادث کامرکب حادث ہے۔ کیونکہ وہ جزر صوری اس کے ساتھ ہے۔ بالفعل بلکہ زمانہ کے ساتھ۔ اور وہ اگر بسیط ہو فہو المطلوب اور اگر مرکب ہو تو عود کرے گا کلام اور تسلسل نہ ہو گا کیونکہ محال ہے۔ لانہایت کسی شے کے اجزاء کی بلکہ یہ سلسلہ منتہی ہوتا ہے بسیط پر اور اگر کوئی حادث بسیط ہو۔ پس اگر صحیح ہے وہ بات جو قائل نے کہی ہے تو لازم ہے اُس کی بساطت سے بساطت علت کی اور حادث سے اس کا مدوٹ اور اُس سے لازم آئیگا تسلسل جو کہ متنع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہوا۔

تفسیری :- جو دلیل تم نے بیان کی ہے اگر اُس سے بسیط کامرکب سے حاصل ہونا متنع ہو تو ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جس سے اُس کا جائز ہونا کیونکہ اگر ثابت ہو جائے کوئی حادث بسیط جس طریق سے کہ تم کو معلوم ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ ضرور ہے اُس کی علتوں کا منتہی ہونا مرکب پر ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ متنع ہے۔ جس کا بیان کئی بار ہو چکا ہے۔

شایع فرماتے ہیں کہ یہ فوائد اس بادشاہ کے نتائج طبع سے ہیں جس کا نام اس کتاب کے سرکا تاج ہے۔ جب کہ باطل ہو گیا اتنا صدور بسیط کامرکب سے (یعنی ثابت ہوا کہ بسیط کی علت مرکب ہو سکتی ہے) تو باطل ہو گیا وہ سب جس کی اس مسئلہ پر بنا تھی۔ جتنے کہ قدم نفس کیونکہ

ساتھ اسی طرح میل قوی اگر مانعت میں موثر ہو تو لازم نہیں آتا کہ ایک جز اس میل کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)۔ جو قدح اصل پر ہودہ سرایت کرتی ہے فرع میں۔ اور غرض اس کے وارد کرنے سے یہ تھی کہ قائل کو اپنے اس قول پر بہت ناز تھا۔ جتنا کہ قائل نے اس مسئلہ کا ایجاد اور اس کی برہان کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا۔ اور کہا کہ مجھ سے پہلے ان پر کسی نے سبقت نہیں کی ہے۔ عجب تو یہ ہے کہ وہ خریدار نہیں ہے۔ بلکہ باوصف کسا و بازار خائن اور سارق ہے۔ صاحب تعلیقات نے اس مجبٹ پر ایک تبصرہ کیا ہے۔ اُس کا لکھنا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں نہ۔

کہ اس قائل کا قول قوت سے خالی نہیں ہے ہر بات میں جو اس نے کہی ہے الا قدم نفس پر ایک وجہ سی (ضعف ہے) اور قائل پر امور ثلاثہ نقص تفصیلی و اجمالی اور معارضہ وارد نہیں ہوتے۔ نقص تفصیلی میں شائع نے جس منع کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے کہ جائز ہے تاثیر شے کی کل معلول میں مستقل نہ ہو بلکہ موقوف ہو غیر پر جیسے گذر چکا ہے مثال مذکور میں۔ آخر کلام تک یہ منع متوجہ نہیں ہے قائل کے کلام پر کہ اگر ہر محرک اُن دنوں سے اگر مستقل بتاثر ہے کل معلول (جسم ثقیل) میں بشرط غیر جس کو شائع نے جائز قرار دیا ہے تو اُس سے جائز ہو جاتا ہے تحقق دس مستقل علتوں کے اجتماع کا۔ اور اس کا بطلان واضح ہے۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر یہ سب دسوں اکائیاں ایک ہی درجہ میں ہوں اور نسبت و اعداد میں اور ہر ایک اُن میں سے بشرط نو باقی اکائیوں کے علت مستقل ہو تو لازم آتا ہے وہ جو ہم نے کہا ہے۔ اور اگر صرف ایک ہی موثر ہو بشرط باقی اکائیوں کے تو علت موجبہ و حقیقت وہی ایک ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہے (مفروض یہ ہے کہ سب موثر ہیں) اسی طرح شائع کا یہ قول کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اجزاء سے وقت اجتماع کوئی امر زائد نہیں حاصل ہوتا کہ وہی علت ہے اور علت جیسی تھی ویسی ہی رہی آخر کلام تک کیونکہ یہ اجتماع یا جو اُس کا قائم مقام ہو اگر محض امر اعتباری ہے پس اُس کی کوئی تاثیر امر خارجی عینی کے حصول میں نہیں ہے۔ اور اگر کوئی امر موجود ہے تو وہ حادث کھڑے گا تو اُس کے حدوث میں ہم کلام کریں گے۔

نقص اجمالی کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ شق اختیار کرنے میں جزاء و معوری مرکب کا مرکب ہے اور منتہی ہوتا ہے جزو بسیط پر لیکن یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر جزو اُن اجزاء حادثہ سے ضرور ہے کہ حادثہ وجودی ہو۔ یعنی قدیم زمانی ہو عدم واقعی اُس کے پہلے نہ ہو۔ اگر اور معنی سے حادثہ ہو اور وہ

بقدر جزر مانعت کل کے موخر ہو۔ علیٰ ہذا اگر اقتضا کرے میل قومی ایک زمانہ کا اس سے لازم نہیں ہے کہ ضعیف بھی ایک زمانہ کا اسی نسبت سے اقتضا کرے۔ جو ضعیف کو قومی سے ہے۔ اس لئے کہ مانعت کل کی مشروط ہو انضمام کے ساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) محدود کر دے ذات کو مراد اس کی یہ ہے کہ تمام مرکب صورتیں تحلیل ہو جاتی ہیں بسا نکلیں اور وہ قدیم ہیں از روے زمانہ اور جدید ہیں حسب ذات موصوف ہیں۔ حدوث سے جو زائد ہے۔ اس کی ہویت جدید اقصالی پر جیسا کہ اجزاء زمان اور حرکت (کہ زمانہ اور حرکت خود قدیم ہیں اور ان کے اجزاء جدید ہیں) تھے کہ احتیاج ہو اس جزر بسیط کو علت حادثہ بسیط کی اور لازم آئے اس سے تسلسل جو کہ منع ہے۔

اب رہا معارضہ یہ بھی مدفوع ہے۔ کیونکہ وہ موقوف حادثہ بسیط کے ثبوت پر اور وہ محل منع میں ہے جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور قائل مذہب نے یہ کہا ہے کہ علت حادثہ ضروری ہے کہ مرکب ہو۔ جزر مستمر اور جزر مجدد سے کہ اس کا عدم بعد وجود کے علت وجود حادثہ کی ہو وہ حکما کے اس قول کے موافق ہے جو انھوں نے حادثہ اور قدیم کے ربط کے باب میں کہا ہے۔ بواسطہ اس حرکت کے جس کی حقیقت منتظم ہے اس طرح کہ ہر جز لاحق سے سابق کا عدم ہو جاتا ہے۔ عدم ہر جز کا شرط وجود جزر جدید کا اور قائل کا قول مطابق ہے۔ اس تحقیق سے جس پر بعض فقہاء (خود ماصدرا) نے برہان قائم کی ہے۔ حدوث عالم کی بحث میں مع اس کے جمیع اجزاء کے ثبوت سے ایک جو ہر متبذرات الذات کے جس کی ہویت اقصالیہ منقضی ہوتی جاتی ہے مثل حرکت کے اور وہ ایسی طبیعت ہے جو کہ ساری ہے انواع اجسام میں۔ اور یہ اس لئے کہ اس کی حقیقت ملتم ہے اجزاء متصلہ سے جو کہ بہ کثرت ہیں وہم میں ہر ایک وجود دوسرے کے عدم کا مستلزم ہوتا ہے۔ اور اس کا عدم دوسرے کے وجود کا اور یہ حالت اس کے لئے ثابت ہے بغیر حل کسی حامل کے جس کا بیان حسب موقع ہوا ہے۔

باقی رہا بطلان اس کے قول کا قدم نفس کے باب میں بیان اس کا یہ ہے کہ نفس جس سے کہ نفس (یعنی ماہیت نفسیہ) بسیط نہیں ہے۔ جیسا کہ تصور کیا گیا ہے۔ بلکہ وہ از روے ماہیت متعلق ہے ایسے جرم سے کہ علم اس کا حکم طبیعت متجددہ کا ہے۔ کیونکہ نفس منتظم ہے دو جہتوں سے ایک اس میں سے بالقوہ ہے۔ اور دوسرے بالفعل۔ اگرچہ یہ دونوں جہتیں ذہنی ہی کیوں نہ ہوں۔

جو قوتیں اُس کی بڑھتی جائیں اور بغیر انضمام کے حکم میں عدیم المیل کے ہو جس کی مثال گذر چکی۔ مصنف نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (پس کوئی کہنے والا کہے کیوں نہیں ہو سکتا کہ میل ضعیف ہو کہ جز ہے دو سرے میل کا اُس کی کوئی نسبت کل سے معتبر نہیں ہے۔ اُس میں قدرت ممانعت کی نہیں ہے جس کی کل ممانعت کرے۔ پس وہ حکم میں عدیم المیل کے ہے۔ اُسی طور سے جیسی مثال بھاری بوجھ کے اٹھانے کی دی گئی ہے۔ بکو

ہم پہلی بات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ میل نصف جسم کا نصف کل کے میل کا ہے اور جس طرح جسموں کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ زیادتی کی انتہا ہے اس حد تک کہ اُس سے زیادہ نہ ہو سکے۔ مگر یہ انتہا مانع کے سبب سے ہوتی ہے جو جسم کی طبیعت سے خارج ہے۔ پس یہی حال میل کا گھٹنے اور بڑھنے میں ہے۔ بکو

دوسری بات کا یہ جواب ہے کہ حرکت حرکت ہونے کی حیثیت سے اگرچہ مستدعی زمانہ کی ہے لیکن وہ اس زمانہ میں تغیر نہیں کر سکتی۔ مگر یہ سبب کسی مخصوص کے۔ پس حرکت مطلقہ زمان مطلق کی مستدعی ہے۔ اور حرکت معینہ زمان معین کی مستدعی ہے۔ لہذا حرکت کا مخصوص ہی زمانہ کا مخصوص ہے۔ اور جب سوا میل کے اور سبب میں برابری فرض کی جائے تو کوئی مخصوص زمانہ باقی نہ رہے گا۔ مگر میل۔

تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک اُن فرضوں سے اگر واقع ہو پس محال نہیں ہے۔ مگر فرض سے عدیم المیل کے۔ بکو

چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ تقدیر فرض مساوات سوا میل کے باقی نہ رہا تفاوت زمانہ میں مگر یہ سبب میل کے۔ بکو

پانچویں بات کا جواب یہ ہے کہ اس مثال سے میل کے مقابلے میں ایک نظر ہے۔ اس لئے کہ میل کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ مگر ممانعت۔ پس جہاں کہیں ممانعت اور ممانعت نہ ہو وہاں میل بھی نہیں ہے۔ اور مفروض یہ ہے کہ میل موجود ہے۔ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور میل کو اس مثال میں جاری کرنا اُسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ ممانعت اور ممانعت اُس کی تاثیرات سے ہو۔ نہ یہ کہ وہ خود اور ممکن ہے کہ اس نظر کا دفع اس طرح کیا جائے کہ جہاں کہیں ممانعت اور ممانعت نفس الامر میں نہ ہو

وہاں میل نہیں ہے۔ نہ اس حیثیت سے کہ جہاں کہیں ملافت اور ممانعت محسوس نہ ہو۔ کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ باوجود موجودگی کے ضعف کے سبب سے محسوس نہیں ہوتا مثلاً گیہ (ضعیف) میں یا جو اس کے مثل ہو اور جب قاسر محرک محسوس نہ ہو تو اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ بہ نسبت قاسر کے اور یہی مطلوب ہے۔ پھر جب مصنف نے مقدمہ پر منع وارد کر کے نقض تفصیلی کر دیا تو پھر یہ ارادہ کیا کہ نقض اجمالی بھی کیا جائے اس طرح کہ اگر مقدمہ صحیح ہو تو لازم ہے کہ افلاک بھی میل جسمانی رکھتے ہوں۔ علاوہ میل نفسانی کے جو ان کے نفوس سے حادث ہوتا ہے۔ کیونکہ حجت عام ہے کل جسموں کے لئے۔ پس صادق انگیزی حجت افلاک پر بھی جسمیت کی حیثیت سے کہ وہ میل جسمانی رکھتے ہوں جو میل نفسانی کو روکنے والا ہو۔ پھر عجب یہ ہے کہ یہ حجت واجب کرتی ہے افلاک اور محدود للجبہا منہ کے لئے کہ ان کے اجرام میل رکھتے ہوں۔ سوائے اس میل کے جو ان کے نفوس سے حادث ہوتا ہے۔ (مقدم کا بطلان معلوم ہوا تالی کے بطلان سے اور یہ ہے) اور مستدیر کی وضعیں متساوی ہوتی ہیں۔ (اور اس کی اوضاع مکنت سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ اور جب اوضاع مساوی ہیں تو ان کے اجرام کے بیوی بھی برابر ہیں اور جب برابری ہے تو ملافت کہاں اور جب ملافت نہیں تو میل کہاں۔ کیونکہ میل کے کوئی معنی نہیں ہیں مگر ملافت اسی سے مصنف نے کہا ہے۔) پھر

پس متعین نہیں ہو سکتا استحقاق کسی جانب نہ میل کسی سمت معین میں۔ (حاصل یہ ہے کہ اگر حجت صحیح ہو تو افلاک میں میل جسمانی ہوں اور اگر افلاک میں

ملہ۔ حکما کے نزدیک افلاک حرکت ارادی رکھتے ہیں۔ اگر مانا جائے کہ ہر جسم ایک میل طبعی رکھتا ہے کسی سمت میں حرکت کرنے کا تو افلاک پر بھی یہ عموم جاری ہو سکتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں افلاک مستدیر ہیں۔ اور مستدیر کے جملہ اوضاع یکساں اور حرکت طبعی کسی جز کی کس سمت میں ہوگی۔ لیکن کوئی وجہ مزج موجود نہیں ہے کہ یہ جزو خاص اس سمت خاص میں حرکت کرے۔ پس حرکت طبعی افلاک میں محال ہے۔ ۱۲۔

جسمانی میل ہوں تو ضرور ہے کہ اس کے اوضاع مساوی ہوں کیونکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جن کے اوضاع متساوی ہوں اس میں میل جسمانی نہیں ہو سکتا لیکن اوضاع متساوی ہیں۔ لہذا حجت باطل ہے۔)

جائز نہیں ہے کہ ایک شے جزئی کی دو علتیں ہوں کیونکہ اگر ہر ایک کو دخل ہے اس کے وجود میں۔ پس ہر ایک ان میں سے جزو علت ہے۔ نہ علت تامہ اور اگر ان میں سے کسی ایک کو فقط دخل نہ ہو۔ پس علت ان میں سے ایک ہی ہے جو امر عام لینے والی کے لئے جائز ہے کہ ایک سے زائد علتیں ہوں جیسے حرارت کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ ایک جسم گرم اس کے پاس ہو۔ (مثلاً دھکتی ہوئی آگ) اور کبھی شعاع سے ہوتی ہے۔ (اور حرکت سے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اشیا کثیرہ کا ایک لازم ہو جس کی نوع ایک ہی ہو) اور اس بحث میں چند محکومتیں ہیں۔ بعض اور اکات اور مدرکات کے بارے میں جن کو ہم بیان کرینگے۔ کیونکہ اس سے طالب علم کو آگے چلکے نفع ہوگا۔ (عقلی بحثوں میں جو مکمائے متالہیں کے لئے نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔) پو

محکومت :- بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ شعاع جسم ہے۔ (لطیف نورانی جو جسم روشن گرے جدا ہو کر اس جسم سے جسے روشنی پہنچی ہے اکتا ہے۔ مع حرارت کے جو اس کو لازم ہے اور اسی وجہ سے یہ جسم مستفیض گرم ہو جاتا ہے) یہ باطل ہے۔ کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو جب روشن دان و دفعۃً بند کر دیا جاتا تو یہ جسم باقی رہتا۔ غائب نہ ہو جاتا۔ اگر کہا جائے کہ باقی رہتے ہیں چھوٹے چھوٹے جسم (ذرے) تاریک جنکی روشنی زائل ہو گئی ہے تو اس کہنے والے نے تسلیم کر لیا کہ شعاع بذات خود جسم نہیں ہے۔ اور کبھی اس لئے کہ اگر شعاع جسم ہوتی تو اس کا انعکاس جسم سخت (مثلاً پہاڑ سے) بیشتر ہوتا بہ نسبت جسم نرم (پانی) کے اور واقعہ اس کے

روشنی کے
جسم ہونے پر
دورانیلیل

۱۵۔ علت سے علت تامہ مراد ہے۔ جو مستقل ہو اپنی تاثیر میں۔ ۱۲۔

۱۶۔ مضنی روشنی دینے والا جیسے آفتاب۔

مستفیض روشنی لینے والا جیسے چاند۔ ۱۲۔

خلاف ہے۔ (مثلاً ایک گیند کو زور سے دیوار پر ماریں تو وہ فوراً زور کے ساتھ پلٹے گا یہ نسبت اس کے کہ پانی پر آرا جائے لیکن شعلے کا انعکاس جسم نرم سے بیشتر ہے۔ یہ نسبت اجسام سخت کے۔
کم ہو جانا جرم آفتاب کا جب اُس سے تھوڑی تھوڑی روشنی جدا ہوتی جاتی ہے تو ایک زاویہ دراز میں اُس کا جرم بالکل باقی نہ رہیگا۔ کیونکہ آفتاب کا جرم متناہی ہے اور زمانہ غیر متناہی نہ حاصل ہوتی شعلے کی زیادہ قائمہ پر ایک ہی جہت میں اس لئے کہ گرنے والے جسموں کی حرکت مرکزی طرف ہوتی ہے سمت مستقیم میں کہ یہ عمود ہو سطح ماس زمین پر اور شعلے مسقط پر اس عمود کے گرتی کیونکہ یہی چھوٹے سے چھوٹا خط ہے جس پر مسافت طے ہوتی ہے۔) نہ دکھائی دیتی مختلف جہات میں۔ (اور خطوط غیر عمودی پر) کیونکہ ایک ہی جسم طبعی طور سے جہات مختلفہ میں حرکت نہیں کرتا۔ حالانکہ روشنی چرلغ کی حرکت کر کے گھر کے فرش اور دیواروں اور چھت کو روشن کر دیتی ہے۔ پھر

بہت سے چرلغ روشن ہوتے تو اُن کی روشنیاں مجتمع ہو کے ایک عمق پیدا کرتیں۔ اور جتنا شمار چرلغوں کا بڑھتا جاتا اس کا عمق زیادہ ہوتا جاتا اور ایسا نہیں ہے۔ اگر عمق زیادہ ہو جاتا تو جو چیز اُس کے دوسری طرف ہوتی وہ دکھائی نہ دیتی۔ اس لئے کہ روشنی مبصر ہے۔ اور جو جسم صلاحیت مبصر ہونے کی رکھتے ہیں وہ اپنے دوسرے طرف کی چیزوں کے البصار کو مانع ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ کثیف ہو جاتے ہیں۔ اور شغاف دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن نور جس قدر قوی تر ہو جاتا ہے اُس کے دوسری طرف کی چیزیں زیادہ صاف نظر آتی ہیں۔ پھر

پس کچھ آفتاب یا اور روشن چیزوں سے نکلتا نہیں ہے جو ایک محل سے دوسرے محل کو جاتا ہو بلکہ روشنی ہیئت (عرض) ہے۔ اور اعراض منتقل نہیں ہوتے۔

۱۱۔ بلکہ بنا بر مذہب حکما جو افلاک اور کواکب کے قائل ہیں چاہئے تھا کہ جرم آفتاب کا بالکل باقی نہ رہتا۔ یعنی اب تک فنا ہو گیا ہوتا۔ ۱۲۔

۱۲۔ یعنی روشنیاں تہ پر تہ چڑھ کے ایک موٹی چادر سی بن جاتی اور یہ اتنی موٹی ہوتی کہ ادھر سے ادھر نہ دکھائی دیتا۔ اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ شیشہ کتنا ہی موٹا ہو مگر نفوذ شعلے کو مانع نہیں ہوتا۔ ۱۳۔

ایک دوسری
دلیل عدم جسمیت
شعلے پر۔

لہذا جو چیز مقابل شمس کے ہو اُس میں پیدا ہوتا ہے۔ علت اُس کی وہی جسم مضی (روشن کنندہ) ہے جو واسطہ جسم شفاف مثلاً ہوا۔ پتھر گمان یہ ہے کہ شعلہ ہی رنگ ہے۔ اور وہ شعلہ جو سیاہ جسم پر پڑتی ہے سوائے اُس کی سیاہی کے اور کچھ نہیں ہے۔ پتھر سیاہ یا نیلا رنگ جو کچھ اجسام میں پیدا ہوتا ہے وہ درحقیقت وہی شعلہ ہے جو جسم مضی سے مستضیٰ کو وصول ہوتی ہے۔ اختلاف رنگوں کا مستضیٰ کی قابلیت کے اختلاف سے ہے۔ رنگ تاریکی میں فنا ہو جاتے ہیں۔ (تاریکی میں ہم کو رنگ نہیں دکھائی دیتے اور یہ نہ دکھائی دینا دو وجہوں سے ہو سکتا ہے۔ یا تو یہ کہ رنگ بذات خود معدوم ہو جاتے ہیں۔ یا یہ کہ تاریکی اُن پر پردہ ڈالتی ہے اور دیکھے جانے سے روکتی ہے۔) مصنف فرماتے ہیں کہ :-

تاریکی پر دائیں ڈال سکتی۔ کیونکہ وہ معدوم ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ (یا تاریکی عدم ضرور ہے اس چیز سے جس کی شان سے روشن ہونا ہو مشائین کی ہٹ کے موافق یا عدم ضرور ہے فقط۔ جو رائے اقدمیر والوں کی ہے۔ اور عدمیات نہ کسی چیز کو چھپا سکتے ہیں۔ نہ کسی چیز کو دیکھنے سے روک سکتے ہیں۔ ورنہ جو شخص کسی تاریک غار میں ہوتا اور اس کے باہر روشن جسم ہوتا تو وہ اُس غار سے نہ دکھائی دیتا۔ پس ثابت ہو گیا کہ وہ معدوم ہے کوئی شے نہیں ہے۔ پتھر

رنگ سوائے کیفیتوں کے اور کچھ نہیں ہیں جو ظاہر ہوتے ہیں۔ حاسہ بصر میں اور شعلہ کمالیت اُس کے ظہور کی ہے نہ کوئی امر زائد کو نیت پر۔ (جب تاریکی میں آنکھ پر ظاہر نہ ہوں۔ پس وہ موجود بھی نہیں ہیں تاریکی میں اور جب تاریکی میں وجود نہوں اور شعلہ یا روشنی میں پائے جائیں تو کو نیت بالذات شعلہ ہے۔) پتھر

کوئی کہنے والا اُن سے کہہ سکتا ہے جب تم کو تسلیم ہے کہ رنگ جب روشنی نہیں ہوتی تو موجود نہیں ہوتا تو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بالذات شعلہ ہوں۔ (مصنف نے جب تم کو تسلیم ہے اس لئے کہا کہ رنگوں کا تاریکی میں فنا ہو جانا مرض

رنگ کی
ماہیت -

منع میں ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ موجود نہیں ہیں۔ بلکہ ہم اتنا تسلیم کرتے ہیں کہ غیر مرئی ہیں۔ (یعنی دکھائی نہیں دیتے) کیونکہ رویت کی شرط موجود نہیں ہے۔ یعنی شعاع کہ وہ رنگ کے دکھائی دینے کی شرط ہے۔ اور اس کو لازم ہے۔ نہ وہ خود) اور اشیاء کے تلامز سے یا ایک دوسرے پر موقوف ہونے سے حقیقتوں کا متحد ہونا نہیں لازم آتا۔ اور جو شے دلالت کرتی ہے کہ شعاع لون کے سوا کوئی شے ہے یہ ہے کہ لون سے یا مراد لی جائے آنکھ میں ظاہر ہونا یا ظہور حجت خاص سے (یعنی سیاہ یا سفید وغیرہ رنگ) رنگ سے آنکھ میں ظاہر ہونا مراد نہیں لے سکتے۔ کیونکہ روشنی جیسے آفتاب یا ستاروں میں ہے۔ وہ بذات خود رنگ نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اسی طرح روشنی جب غالب ہوتی ہے بعض صیقل کیے ہوئے سیاہ اشیاء میں جیسے سیاہ مہرے (سیاہ مہروں کی سیاہی ضرب المثل ہے) اُن کا رنگ غائب ہو جاتا ہے۔ اور ظہور کا تحقق روشنی سے ہوتا ہے۔ اور مانا جائے کہ رنگ مجرد ظہور نہیں ہے (یعنی آنکھ میں ظاہر ہونا) بلکہ ایک شخص کے ساتھ (یعنی سیاہ اور سفید کے ساتھ) پس نسبت ظہور کی طرف سیاہی اور سفیدی کے مثل نسبت لونیت کے طرف سیاہی اور سفیدی کے ہے۔ اس بات میں کہ ظہور اعیان میں زائد نہیں ہے نفس سوا دیر چس کو ہم نے لونیت کے باب میں بیان کیا ہے۔ (کہ لونیت اعیان میں نفس سوا دیر زائد نہیں ہے) پس نہیں ہے اعیان میں الا سیاہی اور سفیدی اور مثل اُس کے اور ظہور محمول عقلی ہے۔ نہیں ہے ظہور سفیدی کا اعیان میں مگر وہی سفیدی۔ تو جو چیز سفیدی میں پوری ہے وہ ظہور میں بھی پوری ہے۔ اسی طرح جو سیاہی میں پوری ہے وہ ظہور میں بھی پوری ہے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہم نے رکھا ہاتھی دانت کو شعاع میں اور برف کو سایہ میں تو ہم مشاہدہ سے ادراک کرتے ہیں کہ برف سفیدی میں بہت پوری ہے بہ نسبت ہاتھی دانت کے اور ہاتھی دانت شعاع میں زیادہ روشن اور نورانی ہے اُس برف سے جو کہ سایہ میں ہے۔ اس مشاہدہ نے دلالت کی اس امر پر کہ ایضیت سوائے انوریت کے ہے اور رنگ اور چیز ہے اور نور اور چیز ہے۔ اسی طرح جو چیز سیاہی میں پوری ہے جب ہم نے اُس کو سایہ میں رکھا اور ناقص کو شعاع میں رکھا تو ناقص زیادہ نورانی ہوئی اور جس میں سیاہی شدت سے تھی وہ نور

میں ناقص تر ٹھہری اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اسودیت اور چیز ہے انوریت سے۔ اور رنگ اور ہے نور اور ہے۔ اگر کہا جائے کہ جو چیز اتم ہے بیاض اور سواد میں وہ ظہور میں بھی اتم ہوتی اگر کوئی معارض نہ ہوتا اور یہی مدعی ہے۔ اور تھارے الزام سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک امر عارض ہوا ان دونوں کو جیسے دونوں مثالوں میں سایہ کہ وہ تاریکی سے خالی نہیں ہے۔ پس اس سے مدعی لازم نہیں آتا۔ لہذا (یعنی سایہ کے معارض ہونے سے اتم بیاض اور سواد کو) ممیز ہو گئی انوریت ابیضیت اور اسودیت سے اور رنگ نور سے اور یہ باہمی امتیاز (انوریت اور اسودیت اور ابیضیت کا) تاریکی کے سبب سے نہیں ہے (یعنی سایہ میں ہونے کے اعتبار سے) کیونکہ جب ہم نے جو چیز سواد میں اتم ہے اُس کو شعاع میں منتقل کر دیا اور جو چیز نقص ہے اُس کو سایہ میں تو جو سواد میں اتم ہے وہ زیادہ نورانی ہو گئی مع باقی رہنے شدت سواد کے۔ اسی طرح جب ہم نے جو چیز سفیدی میں اتم ہے اس کو شعاع میں رکھ دیا تو زیادہ نورانی ہو گئی شدت سفیدی کے باقی رہنے پر بھی۔ جب کہ باقی رہی شدت سیاہی اور سفیدی کی مع انوریت کے تو انوریت ان دونوں سے ممتاز ہو گئی۔ اور دلالت کی اس امر پر کہ سفیدی اور سیاہی اور چیز ہے اور انوریت اور شے ہے۔ رنگ اور نور جدا جدا ہیں۔

مگر یہ کہ ہو ظہور (یعنی ظہور سواد اور بیاض کا آنکھ میں) اعیان یعنی وجود خارجی میں کوئی اور شے سوائے سیاہی اور سفیدی کے یہی مطلوب ہے۔ ہمارے بیان سے واضح ہو گیا کہ شعاع رنگ سے جدا ہے اگرچہ تحقق لون کا بغیر شعاع کے نہ ہو۔ (یعنی اُس کے ظہور کا نہ اُس کے وجود کا)۔ اور یہ مسئلہ رنگ اور نور کے جداگانہ ہونے کا ہمارے مہات مسائل سے نہیں ہے۔ اور اگر حق مشائیہ کے ساتھ ہو کہ شعاع غیر لون ہے تو ہم کو کوئی ضرر نہیں کرتا نہ اُس پر کوئی مہتمم بالشان مسئلہ ہمارا مبنی ہے۔ پو

حکومت: بعض لوگوں (ارباب علوم ریاضیہ خصوصاً اہل مناظر) کا یہ گمان ہے کہ ابصار اس طرح ہوتا ہے کہ آنکھ سے شعاع خارج ہو کے مبصر سے ملتی ہے (اور اس ملنے سے ابصار ہوتا ہے) اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ یہ شعاع یا تو عرض ہے

مسئلہ خروج
شعاع کا
بطلان۔

یا جسم ہے۔ اگر عرض ہے تو منتقل کیونکہ ہوتا ہے (کیونکہ اعراض کا ایک محل سے دوسرے محل میں انتقال کرنا محال ہے) اور اگر جسم ہے تو اگر ہمارے ارادہ سے حرکت کرتا ہے تو ہم کو قبضہ ہونا چاہیے روک لینے پر شعاع کے اس طرح سے کہ باوصف تحدیق (تیز دیکھنے) کے کچھ ہم نہ دیکھیں۔ (کوئی شے خواہ وہ خود روشن ہو خواہ اس پر روشنی پڑتی ہو۔ کیونکہ شعاع کو ہم نے روک لیا ہے۔ کیونکہ یہ تو محال ہے کہ خود شعاع ارادہ رکھتی ہو۔ اور وہ ایک حیوان ذی شعور ہو۔ اس صورت میں ادراک بھی اسی کو ہو گا۔ نہ ہم کو) اور ایسا نہیں ہے۔ اور اگر شعاع کی حرکت طبعی ہو تو مختلف جہتوں میں وہ حرکت نہیں کر سکتی (بلکہ ایک ہی جہت میں مثل عنصریات کے) اور شعاع کا نفوذ رنگین مایعات میں مثل مرکب یا گلاب اور تیل کے بہتر ہو بہ نسبت صاف شیشہ کے (کیونکہ مایعات نرم ہیں اور شیشہ سخت ہے۔ لیکن اس کا نفوذ مایعات رنگین میں بہتر نہیں ہے۔ کیونکہ ہم شیشہ کے اس طرف دیکھ سکتے ہیں اور رنگین مایعات میں سے نہیں دیکھ سکتے۔ کیونکہ ان کا رنگ ابصار کا مانع ہوتا ہے۔ اور مصنف نے رنگین اسی لئے فرض کیا ہے تاکہ تالی کا نفی کرنا ممکن ہو۔ کیونکہ صاف مایعات سے بھی دکھائی دیتا ہے) اور شعاع کا نفوذ سفال سے بہتر ہو۔ بہ نسبت شیشہ کے۔ کیونکہ سفال میں مسامات زیادہ ہو۔ تہ ہیں۔ بہ نسبت شیشہ کے۔ اور کیوں دکھائی دیتے ستارے جو قریب ہیں جیسے چاند۔ اور جو دور ہیں جیسے ثابت ایک ہی ساتھ بلکہ مسافت کے لحاظ سے ابصار مختلف ہوتا۔ (کیونکہ جسم شعاعی قریب تک جلد پہنچنا بہ نسبت بعید کے) اور جسم شعاعی دفعۃً آنکھ سے نکل کے آسمانوں کو پھٹا دیتا ہے اور نصف کرہ عالم پر دفعۃً پھیل جاتا ہے

۱۱۔ متاخرین کہتے ہیں کہ خروج شعاع کا جسم روشن سے ہوتا ہے طرف آنکھ کے اور یہ کہ روشنی ایک سرعت خاص کے ساتھ متحرک ہے۔ چنانچہ آفتاب کی روشنی زمین تک تقریباً آٹھ منٹ میں آتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ طالع آفتاب کے آٹھ منٹ کے بعد ہم کو آفتاب دکھائی دیتا ہے اور بعض کو ایک اتنے دور ہیں کہ ان کی روشنی ایک سال میں اور بعض کی مدت ہمارے دراز کے بعد پہنچتی ہے۔ اور بعض ایسے کو اکب بھی ہیں کہ جن کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچی۔ بلکہ راہ میں ہے۔ ۱۲۔

جوں ہی آنکھ سے نکلتا ہے اور یہ سب محال ہے۔ پس رویت خروج شعاع کی وجہ سے نہیں ہوتی۔ ک

بعض اہل علم (معلم اول اور اس کے اتباع متاخرین اور متقدمین) کہتے ہیں کہ رویت شے کی صورت کا انطباع ہے رطوبت جلید یہ میں ان پر مشکلیں پڑتی ہیں۔ (جو اباب شعاع نے اُن پر ڈالی ہیں۔) منجملہ مشکلات یہ ہے کہ پہاڑ باوجود اس کی عظمت کے جب ہم نے دیکھا اور رویت صورت کے ذریعہ سے ہوتی ہے یہ صورت اگر اتنی ہی بڑی ہے جتنا پہاڑ ہے تو انطباع کبیرہ صغیر میں لازم آتا ہے۔ (اور اگر صورت بڑی نہیں ہے تو ہم پہاڑ کو بڑا نہ دیکھ سکیں گے۔) ک

بعض نے جواب دیا ہے کہ رطوبت جلید یہ قسمت کو الے غیر النہایت قبول کر سکتی ہے جیسا کہ اجسام کے باب میں بیان ہو چکا ہے۔ اور پہاڑ کی صورت بھی قسمت الے غیر النہایت قبول کرتی ہے (جب دونوں النہایت قسمت میں مشترک ہیں اور اس باب میں دونوں برابر ہیں۔) تو ہو سکتا ہے کہ بڑی مقدار چھوٹے سے حدتہ میں آسکے۔ اور یہ باطل ہے۔ اگرچہ پہاڑ اور حدتہ چشم و ونوں قابل قسمت ہیں۔ الے غیر النہایت لیکن مقدار پہاڑ کی بہت زیادہ ہے مقدار سے حدتہ کے دونوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے جو چیز پہاڑ میں فرض کیا جائے وہ نسبتاً زائد ہے آنکھ کے اجزا سے تو کیونکہ منطبق ہو سکتی ہے بڑی مقدار چھوٹی مقدار پر۔ (یہ تو ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ پہاڑ ایک رائی کے برابر ہے کیونکہ دونوں الے غیر النہایت قسمت کو قبول کر سکتے ہیں۔ یہ کلام نہایت رکیک اور پائے اعتبار سے ساقط ہے) بعضوں نے کہا ہے (کہ اگر صورت منطبق کی مقدار صغیر ہو تو ہم پہاڑ کو بڑا نہ دیکھیں اس کو ہم نہیں تسلیم کرتے) کیونکہ نفس استدلال کرتا ہے اس چھوٹی صورت سے اگرچہ وہ مبصر سے چھوٹی ہو۔ لیکن یہ نسبت لگائی جاتی ہے کہ اگر صورت اتنی ہو تو اصل مقدار اس قدر ہوگی یہ باطل ہے۔ اس لئے کہ بڑی مقدار مشاہدہ سے دیکھی جاتی ہے۔ نہ استدلال سے۔ ک

بہ استد
انطباع

بعض نے تجویز کیا ہے کہ ایک ہی مادہ میں (جیسے مادہ جلیدیہ جس کی یہاں بحث ہے) ایک مقدار چھوٹی ہو اور دوسری مقدار بڑی ہو کہ وہ مثال ہو اور شے کی (یعنی شبیہ ہو مبصر کی) خصم اُن کو الزام دیتا ہے کہ جو مقدار پہاڑ کی ہے اگر وہ منطبع ہو جلیدیہ میں تو بالفرض مجتمع (یا منضم) نہوں۔ بعض اجزاء اس امتداد کے دوسرے اجزاء کے ساتھ ایک ہی محل یعنی ایک ہی چیز میں جلیدیہ کے کیونکہ اگر ایسا ہو بھی تو مشاہدہ ترتیب کا باقی نہ رہے گا۔ (یعنی مقداریں طول اور عرض اور عمق کی جو ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہیں۔ کیونکہ پہاڑ کے امتداد منضم اور مجتمع ہوں چھوٹے سے جزء میں جلیدیہ کے) اور جب مجتمع نہ ہوئے اجزائے مفروضہ اس امتداد کے تو ان میں کا ہر جزء کسی اور چیز میں جلیدیہ کے ہو گا۔ پس اگر مقدار جلیدیہ کی پہاڑ کی صورت امتدادیہ کی مقدار کے ساتھ مساوی بھی ہو تو بھی پہاڑ کی عظمت کا مشاہدہ مقصود نہیں ہوتا۔ (اور تالی باطل ہے کیونکہ ہم پہاڑ کی عظمت کو دیکھتے ہیں۔ اگر زائد ہو پہاڑ کی صورت امتدادیہ جلیدیہ کی مقدار سے اور تمام اجزائے جلیدیہ کام میں آچکے ہیں۔ تو پہاڑ کے اجزاء اور امتداد آنکھ کی حد کے باہر ہو گئے تو پہاڑ جیسا ہے ویسا دکھائی نہ دے گا۔ بلکہ وہی حصہ دکھائی دینگا جو جلیدیہ میں منطبع ہو گیا ہے۔ اور وہ ایک حصہ پہاڑ کا ہے۔ پورا پہاڑ نہیں ہے۔ اور جو مقدار زائد ہو گئی ہے آنکھ سے وہ کسی محل میں نہوگی اور یہ محال ہے جو شخص انصاف کر لگا اُس کو معلوم ہو جائیے گا کہ شبیہ کے انطباع میں کس قدر صعوبت ہے۔ یہ قاعدہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ ہمارے آئندہ بحث میں (جیسا کہ بحث انوار میں ظاہر ہو گا) ہوگی۔

شیخ بعضی پیکرو
و کالبند۔

صورت آئینہ
کی حقیقت۔

قاعدہ :- آئینہ میں جو صورت دکھائی دیتی ہے اُس کی حقیقت کے بیان میں۔ آئینہ سے مراد ہے ہر شے چکنی صاف یہاں تک کہ پانی بلور جلیدیہ (یہ بھی مثل صاف پانی اور بلور کے ہوتی ہے) یہ صورتیں جو نظر آتی ہیں وہ شے مقابل کے اشباح اور مثل روحانی ہیں۔) ہوگی۔

معلوم ہو کہ صورت آئینہ میں نہیں ہوتی ورنہ تمہارے مواضع نظر کے اختلاف سے تمہاری چیزوں کی رویت میں کوئی اختلاف نہوتا (اس لئے کہ جو ہیئت (عرض) اجسام میں ہوتی ہے مثلاً سیاہی وغیرہ مقامات نظر کے بدلنے سے ان کی رویت

نہیں بدلتی۔ اس لیے بھی کہ جب تم انگلی رکھتے ہو آئینہ پر آئینہ کو چھوتی ہوئی تو انگلی اور انگلی کی صورت میں تقریبی مطابقت ہوتی ہے اور تمہارا چہرہ اُس سے ایک ذراع کے فاصلہ پر ہوتا ہے جس کو عمق آئینہ کا ونا نہیں کرتا۔ پس صورت آئینہ میں نہیں ہے۔ کیونکہ اگر صورت آئینہ میں ہوتی تو اُس کی سطح ظاہر میں ہوتی کیونکہ وہی صاف اور چمکتی ہے (صیقل شدہ) ہے۔ اور ایسا نہیں ہے اور نہ ہوا میں ہے۔ (کیونکہ ہوا شفاف ہے۔ اُس میں کوئی شے ظاہر نہیں ہوتی) اور نہ وہ تمہاری صورت ہے بعینہ جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔ اس قیاس پر کہ شعاع منعکس ہوتی ہے آئینہ سے تمہارے چہرے کی طرف اور ہر شے کی طرف جو دیکھی جائے خلاف جہت آئینہ کے۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ وہ بعینہ صورت ہے وہ ارباب شعاع ہیں۔ اور ہم باطل کر چکے شعاع کو۔ اور نہ وہ تمہاری ذاتی صورت ہے جس کو تم کسی اور طریق سے دیکھتے ہو (سوائے طریقہ انعکاس و انطباع کے) کیونکہ تم اپنے چہرہ کی مثال کو اپنے چہرہ سے بہت چھوٹا دیکھتے ہو با وصف کمال ہیئت جمیع اعضا کے۔ اور اس لیے بھی کہ اُس کا رخ تمہارے چہرے کے رخ کے خلاف ہے۔ (اگر تمہاری صورت ہوتی نہ کہ اُس کی شبح اور مثال تو چھوٹی کیوں ہوتی اور اُس کا رخ کیوں خلاف جہت میں ہوتا) اور اس لیے بھی کہ اگر انعکاس شعاع سے ہوتا تو جو کچھ منعکس ہوتا چھوٹے آئینہ سے اور متصل ہوتا پورے چہرہ سے تو دیکھا جاتا چہرہ اپنی مقدار کے برابر نہ کہ چھوٹا اور اگر متصل ہوتا ایک حصہ سے چہرہ کے یا کسی عضو کے تو پورا چہرہ اور پورا عضو نہ دکھائی دیتا (بلکہ یہی حصہ دکھائی دیتا) اور نہ ممکن ہوتا کہ دیکھنے والا دیکھے اپنی انگلی کو اور اُس کی صورت کو کیونکہ شعاع بصر جب متصل ہوتی انگلی سے اور مل جاتی اس شعاع کے ساتھ بھی جو آئینہ سے منعکس ہوتی ہے۔ خواہ اتحاد سے خواہ امتزاج سے خواہ اتصال سے پس نہ دیکھی جاتی مگر انگلی ایک بار۔ کیونکہ ایک ہی شعاع ہے اور صورت نہ دکھائی دیتی۔ اور ایسا نہیں ہے بلکہ ہم انگلی اور صورت کو ایک ساتھ دیکھتے ہیں۔ اور اگر شعاع و مثال نہ اور منعکس ہوتیں تو یاد و نون میں داخل ہوتا اور یہ محال ہے۔ یا ہر ایک ان میں سے ایک حصہ ابصار کے لیے منفرد کام آتی تو ہر ایک شعاع سے کچھ صورت کا نظارہ اور دونوں شعاعوں سے پوری صورت نظر آتی۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو شے مرئی مشاہدہ کی گئی ہے وہ ایک ہی صورت

ویدیک

ہو نہ کہ دو صورتیں یا ادل بدل کے آئیں۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ساتھ نہ دیکھی جائیں۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تم اُن کو ایک ساتھ نہ دیکھو۔ اگرچہ جو چیز دیکھی جاتی ہے وہ ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔ اگر کہا جائے جائز ہے کہ تراکم (ایک پر دوسری) دونوں کا ہو تو ہم جواب دیں گے کہ تراکم سے شے کا ظہور بآدہ ہونا ضروری ہے۔ نہ کہ تعدد نہیں تو جب ہم کسی شے کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہیں دوسری آنکھ اُسی شے پر کھولتے تو ہم کو دو چیزیں دکھائی دیتیں۔ جب ایسا ہے تو وہ بھی نہیں ہے۔ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ انگلی دکھائی دیتی ہے کیفیت البصارت سے جو وصول ہوئی ہے۔ اور اُس کی شبیہ دکھائی دیتی ہے اُس البصارت سے جو پہلے البصارت کی فرع ہے۔ اور اس سے بھی کہ جو شخص مثال ستارے کی پانی میں دیکھے (حرکت شعاع) یعنی شعاع منعکس کی ستارے تک دفعۃً واقع ہوگی۔ کیونکہ پانی کی رویت اور ستارے کی مثال دفعۃً دکھائی دیتی ہے (تو حرکت شعاع کی پانی سے فلک ثابت تک دفعۃً واقع ہوتی ہے کوئی وقت اُس کے لئے درکار نہیں ہوتا۔ اور یہ محال ہے۔) جب ثابت ہوا کہ صورت نہ آئینہ میں ہے (نہ کسی اور جسم میں ہے) البتہ جلیدیہ کی بصارت سے وہی ہے جو نسبت آئینہ کو ہے (یعنی ظاہری صورت کے لئے کیونکہ جلیدیہ بھی آئینہ ہے نفس کے لئے جس میں صورت اشیاء کی دیکھنا ہے جو چیزیں جلیدیہ کی مقابل ہوتی ہیں۔) تو حال اُس صورت کا جو جلیدیہ میں دکھائی دیتی ہے مثل آئینہ کی صورت کے ہے۔ (جیسے صورت آئینہ کی آئینہ میں نہیں ہے اسی طرح صورت جلیدیہ کی بھی جلیدیہ میں نہیں ہے۔ بلکہ وہ صورت مقابلہ کے وقت حادث ہوتی ہے اُس وقت واقع ہوتا ہے نفس میں اشراق۔ حضوری اس شے کا جو روشن ہو گئی ہے اگر وہ خارج میں ہستی رکھتی ہے اور تم اُس کو دیکھتے ہو۔ اور اگر بیکہ محض ہو جیسے آئینہ کی صورتیں تو ایک اور منظر (جائے ظہور) کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور وہ آئینہ ہے۔ جب جلیدیہ آئینہ کے سامنے ہوتی ہے جس میں صورت اشیاء کی ظاہر ہوئی ہے۔ اس حال میں نفس میں اشراق حضوری ہوتا ہے۔ اور یہ چیزیں بواسطہ

آئینہ جلیدیہ کے اور آئینہ خارجیہ کے دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن جب شرطیں موجود ہوں اور جو امور مانع ہوں وہ دور ہو جائیں۔ یہ عالم حس کا وقوع ہے۔ مگر خواب کے عالم میں اور اُس عالم میں جو درمیان خواب اور بیداری کے ہے اُس کا حکم دوسرا ہے جو عالم حس سے جدا گانہ ہے جس کو تم بحث انوار میں معلوم کرو گے انشاء اللہ العزیز۔ جب مصنفؒ نے اشارہ کر دیا کہ صورتیں اشیاء کی اور ان کے پیکر جلیدیہ میں نہیں ہوتے تو اب ایک ایسی مثال بیان کرتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے کہ انطباع اشیاء کا جلیدیہ میں محال ہے۔ جب آنکھ سے ہم نے احساس کیا اجسام کا جو ایک ہی سمت میں ہیں اور اُن میں دور دراز مسافتیں ہیں اور مقدار اُن کی بہت بڑی ہے جیسے اونچے اونچے پہاڑ جو ایک دوسرے کے پیچھے ہوں تو ضرور ہے کہ ارتسام اُن کی صورتوں کا اور درمیانی مسافتوں کا ایک ہی سمت میں جلیدیہ میں واقع ہو کیونکہ وہ فاکر سکتی ہے جلیدیہ اور اُس کی پیمائش اُس ارتسام کے لئے بصیرت کا راز اور آئینہ اور تخیل کی صورتوں کا بیان اُس کے بعد آئے گا۔ یہاں اس کے ذکر سے ہماری یہ غرض تھی کہ جو کچھ ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اُس کے لئے راستہ آسان کر دیا جائے۔ (ان امور کا بیان قسم انوار میں ہو گا)۔

مسموعات

حکومت :- (مسموعات کے بیان میں۔ اور وہ آوازیں اور حروف ہیں۔ مثالی کہتے ہیں کہ سماعت کا سبب جسم سیال کا متوج ہے جیسے پانی اور ہوا۔ جس طرح پانی میں پتھر کے پھینکنے سے متوج پیدا ہوتا ہے اور دائرے بنتے ہیں۔ اور متوج کے دو سبب ہیں قرع یا قلع۔ اس سے جو ہوا قریب ہے اُس میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اسی کیفیت کے ساتھ صماخ (پر دہ گوش) تک پہنچتی ہے یہاں ایک جھلی سے ٹکراتی ہے جو ایک موج جسم پر منڈھی ہوئی ہے (جیسے طبل یا تاش) اس سے

۱۵۔ قرع ایک سخت جسم کا دوسرے جسم سے زور سے ٹکر کھانا۔ ۱۲۔

۱۶۔ قلع ایک جسم سخت کا دوسرے سے جن میں شدت سے اتصال ہو اُس کو زور سے جدا کرنا۔ سخت جسم کا زور سے ٹکر کھانا اس طرح جیسے روئی کے گالوں پر نرمی سے ہاتھ ماریں۔ اس سے کوئی آواز نہ پیدا ہوگی۔ ۱۳۔

اُس ہوا میں جو اُس عضو مجوف میں بھری ہوئی ہے۔ وہی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو خارجی ہوائے متوج کو حاصل ہے۔ اور اس توج سے اُس عصب میں جو صلیخ کے سطح بطن میں پھیلا ہوا ہے احساس آواز اور حروف کا ہوتا ہے۔

خوش آوازی اور بد آوازی کا تعلق تناسب اجزاء صوت سے ہے۔ اور یہ معقول ہے نہ محسوس۔ اگر ہوائے متکیف صلیخ تک نہ پہنچے تو سماعت ممکن نہیں ہے۔ اور یہ اس طرح معلوم ہوا کہ ایک شخص دور لکڑی پر کلھاڑی مار رہا ہے ہم یہ دیکھتے ہیں۔ مگر اُس کے ساتھ ہی آواز نہیں سنتے۔ تھوڑی دیر میں آواز محسوس ہوتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہوائے متکیف کا کان تک پہنچنا ضروری ہے۔ یہ خلاصہ مشائیہ کے مذہب کا ہے۔

اور اس میں یہ شک کیا گیا ہے کہ ہم وہ آواز بھی سنتے ہیں جس کے مخرج اور ہمارے کان کے درمیان دیوار حاصل ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو ہوا حامل آواز ہے وہ دیوار کے مسامت سے نکل آئی۔ اور کیفیت حروف کی بھی اس مخرج میں بعینہ باقی رہی۔ کیونکہ ہوائے حامل کا ہر جز اُس کیفیت کا حامل ہے۔ اس صورت میں ایک ہی آواز بار بار سنائی دے گی۔ یا بے شمار مرتبہ۔ (تقدیر اجزیائے ہوائے جو بے شمار ہیں) اور اگر مجموع ہوا حامل ہے تو ایک آواز تو ایک ہی شخص ایک بار سن سکتا ہے۔ اور جس دیوار میں مسام ہی نہوں اُن میں سے آواز ہرگز نہ سنائی دے گی۔

تشکل ہوا کا مقاطع حروف سے باطل ہے۔ کیونکہ ہوا شکل کی حفاظت نہیں کر سکتی اس لئے کہ ہوا سریع الاتقیام ہے۔ (یعنی اگر اس میں اس تشکل سے انفصال واقع ہو تو یہ سبب اُس کی سیالیت اور رقت اور لطافت کے وہ تشکل فوراً فنا ہو جائے گا۔ اور منفصل مقامات میں ہو۔ پھر بھر جائیگی۔) کان کے پاس ہوا کی پرانگی اور پریشانی سے نہیں چاہئے کہ کوئی آواز یا حرف سُننے جائیں۔ کیونکہ ہوا کی پریشانی سے متوجات بدل جائیں گے۔ (تالی باطل ہے کیونکہ ہم باوجود شدت ہوا بات سُننے اور سمجھتے ہیں)۔

یہ بہانہ کہ ہوا خود پھار دیتی ہے ہوا کو باطل ہے۔ اس لئے کہ کان کے

پاس جو ہوا ہے وہ سب کی سب پریشان ہو گئی تو تھوڑی سی ہوا میں توت نفوذ اور امتیاز کی اور ہوا باقی نہیں رہ سکتی۔ اور قرع اور قلع بالفعل آواز کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔ کیونکہ آواز اُن کے ہو جانے کے بعد باقی رہتی ہے۔ (اس لئے کہ رو سے کلیاڑی کا لگانا چوب وغیرہ پر دیکھا جاتا ہے۔ اور آواز اُس کے بعد مسوع ہوتی ہے۔ اگر قرع اور قلع حقیقت آواز میں داخل ہوتے تو آواز کا تعقل بغیر اُن کے تعقل کے نہ ہو سکتا۔) ۱

آواز کی تعریف
مکن نہیں ہے

آواز کی تعریف کسی چیز سے نہیں ہو سکتی۔ (کیونکہ آواز کا تصور بدیہی ہے۔ ایسے شخص کے لئے جو حواس سماعت رکھتا ہے۔ اور جو حواس سماعت نہیں رکھتا اُس کے لئے آواز کا تصور متعین ہے۔) ۲

محسوسات کے بسائط کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ضرور ہے کہ تعریفات ایسے معلومات پر تمام ہوں جن میں حاجت تعریف کی نہ ہو۔ نہیں تو یہ سلسلہ منتهی نہ ہوگا۔ اور جب کہ سلسلہ تعریفات کا منتهی ہوتا ہے۔ اور کوئی شے محسوسات سے زیادہ ظاہر نہیں ہے جس پر انتہا ہو۔ کیونکہ ہمارے سب علم محسوسات سے منتزع ہوتے ہیں۔ پس محسوسات قطری ہیں۔ اُن کی کوئی تعریف نہیں ہے۔ یہ کہ ہمارے جمیع علوم منتزع ہیں محسوسات جزئیہ سے یعنی علومات مذوات مشہومات مبہرات مسہوعات سے۔ کیونکہ انسان ابتدائے حال میں علوم سے خالی ہوتا ہے۔ لیکن بذریعہ احساس کے جزئیات مذکورہ کا علم حاصل کرتا ہے۔ اور اُس کو جو امور مشترک ہیں اُن سے آکا ہی ہوتی ہے۔ اور اُن امور سے بھی جس سے ایک محسوس دوسری محسوس سے اختلاف رکھتا ہے اس کے واسطے سے اُس کو علم کلیہ حاصل ہوتے ہیں اور وہ تصورات اور تصدیقات ہیں۔ تم نہیں دیکھتے کہ وہ موجودات سے امور مشترکہ کو اخذ کر کے اُس کو جنس کہتا ہے۔ اور جو چیز ممیز ہوتی ہے اُس کو فصل کہتا ہے۔ اور جنس اور فصل سے جو مرکب ہوتا ہے اُس کو نوع کہتا ہے۔ اور مشترک عرضی کو عرض عام کہتا ہے۔ اور ممیز عرضی کو خاصہ کہتا ہے۔ اور اس طرح جمیع علوم نظریہ محسوسات فطریہ سے جو ضروری (بدیہی) اور تعریف سے مستغنی ہیں حاصل کر لیتا ہے۔ ۳

۴۔ صاحب تعلیمات فرماتے ہیں عجب ہے شیخ قدس سرہ سے کہ انہوں نے ان محسوسات

لیکن وجود کے مثل جو چیزیں تعریف سے مستغنی ہیں اُن میں محسوسات سے زیادہ خبیث ہوا ہے۔ اور محسوسات میں محسوس ہونے کی حیثیت سے اختلاف نہیں ہے۔ یہ کہ وہ سیاہی ہے یا آواز ہے۔ یا بو ہے اگرچہ خلاف اور جہتوں سے واقع ہوتا ہے۔ (کہ وہ بسیط ہے یا مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو آیا اُس میں دو جعل ہونے ہیں ایک جعل اجناس کے لئے اور دوسرا جعل فصول کے لئے۔ یا ایک ہی جعل ہے وغیرہ جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔) ۱۲

تمام محسوسات اور مشاہدات کے بسائٹ میں کوئی جذبہ نہیں ہے اور کوئی شے اُن سے ظاہر تر نہیں ہے۔ اور انھیں بسائٹ سے اُن کے مرکبات کی پہچان ہوتی ہے۔ حقیقت صوت کی تعریف ایسے شخص سے جو باعث کا حاسہ نہ رکھتا ہو نہیں ہو سکتی۔ ایسی ہی روشنی جس کو حاسہ بصر نہ دیکھ سکے جس چیز سے تعریف کی جائے حقیقت اُن کی حاصل نہیں ہو سکتی اسی طرح (مزدوں کو نہیں سمجھ سکتا ہے جو ذوق نہیں رکھتا اور نہ بودن کو جس کو حاسہ شمع نہ ہو۔ اور نہ کیفیات اربعہ کو اور دوسرے محسوسات کو جو لمس نہ رکھتا ہو۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے۔) اور محسوسات سے کوئی حاسہ ایسا نہیں ہے جس سے دوسرے حاسہ کے محسوس کی تعریف ہو سکے اُس کے خصوصیات کی حیثیت سے اور جو شخص حاسہ سمع و بصر رکھتا ہے وہ مستغنی ہے تعریف سے صوت اور ضوء کی۔ علیٰ ہذا القیاس (جو سب تو اس رکھتا ہے وہ سب محسوسات کی تعریف سے مستغنی ہے اور جو بعض حاسے رکھتا ہے وہ بعض محسوسات کی تعریف سے مستغنی ہے) مگر صوت اور بسیط ہے اُس کی صورت عقل میں مثل اُس کی صورت حسی کے ہے۔ نہ اس کے سوا۔ اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ وہ صوت ہے فقط کیونکہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ میں اکثر تقسیم واقع کی ہے اور کہا ہے کہ کیفیات یا نفسانی ہیں یا استعدادی یا مختص ہیں کیفیات سے یا محسوسات سے اور محسوس یا حس ظاہر سے ہے یا حس باطن سے اور محسوس جس ظاہر سے یا بصرات ہیں یا غیر بصرات یا بالذات ہیں یا بالعرض اور مبصر بالذات یا ضوئے یالون ہے اور لون یا سواد ہے یا بیاض ہے یا سوا اُن کے۔ علیٰ ہذا اور تقسیم نہیں ہے مگر ضم کرنا کسی قید کا مقسم عام کے ساتھ تاکہ قسم حاصل ہو۔ اور یہ میں تعریف ہے۔ پھر یہ حکم کیوں کیا کہ محسوسات کی تعریف ہی نہیں ہے۔ ۱۲

اُس میں ترکیب نہیں ہے کہ کہا جائے حقیقت اُس کی ایسی اور ایسی ہے (لیکن اُس کے سبب میں کلام گزایہ دوسری بات ہے کہ وہ قانع کے سبب سے ہے یا قرع کے سبب سے اور یہ کہ ہوا اُس کی شرط ہے) اگرچہ ہوا اس راہ سے شرط نہیں کہ اُس میں مقاطع (الفاظ) کے حاصل ہوتے ہیں۔ بلکہ دوسرے طریق سے شرط ہے۔ (جس کی تحقیق قسم انوار میں عنقریب بیان ہوگی)۔ پڑ

فصل : جو چیز واحد ہے من جمیع الوجوہ کسی وجہ سے منقسم نہیں ہو سکتی نہ اجزاء کیلئے میں اُس کی تقسیم ممکن ہے۔ نہ اجزاء حدیہ میں اور نہ انقسام کلی کا۔ اُس کے جزئیات میں (جیسے واجب لذاتہ جس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی)۔ پڑ

واحد من وجہ۔ وہ ہے جس کی اس وجہ سے تقسیم نہیں ہو سکتی جس وجہ سے وہ واحد ہے اگرچہ اور وجوہ سے ہو سکتی ہے۔ مثلاً نفس انسانی واحد من وجہ ہے اجزاء کیلئے سے اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی لیکن اجزاء حدیہ سے ہو سکتی ہے۔ اور جزئیات میں عقل قبول نہیں کرتی قسمت کیلئے نہ انقسام کلی کا جزئیات میں۔ اس لئے کہ منحصر ہے نوع کل عقل کی اُس کے شخص میں۔ اگرچہ اجزاء حدیہ میں تقسیم ہو سکتی ہے اس لئے کہ وہ جنس اور فصل سے مرکب ہے ذہن میں۔ اگرچہ خارج میں بسیط ہے جیسے فلک اور کوکب واحد ہیں۔ ان کی تقسیم کلی سے جزئیات میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انحصار ہر ایک کی نوع کا شخص واحد میں ہے۔ اگرچہ تقسیم کلی اور حدی ہو سکتی ہے جیسے خطا در سطح اور جسم کیونکہ یہ واحد ہیں۔ از روئے اتصال اور بالفعل منقسم نہیں ہیں۔ اگرچہ بالقوہ منقسم ہیں۔ جیسے کرسی۔ کیونکہ یہ واحد ہے از روئے اجتماع۔ اور ہر واحد بالاتصال اور بالاتجماع اگر حاصل ہو۔ ہر چیز جو اس کے لئے ممکن ہے تو وہ واحد بالتمام ہے۔ اور واحد بالتمام یا وضعی ہوتا ہے۔ جیسے ایک درہم یا واحد صناعی جیسے گھریا واحد طبعی جیسے ایک انسان۔ اور اگر سب حاصل نہ ہو جو اُس کے لئے ممکن ہے تو وہ واحد ناقص ہے۔ یعنی وحدت اُس کی ناقص ہے۔ تو وہ کثیر ہوا۔ یہ سب اقسام جو بیان ہوئے

۱۵۔ اجزاء کیلئے یعنی مقدار و عدد وغیرہ یا نصف و ثلث وغیرہ۔ ۱۲۔

۱۶۔ اجزاء حدیہ جنس و فصل۔ ۱۲۔

۱۷۔ جیسے جنس حیوان انسان و فرس وغیرہ میں یا نوع انسان زید۔ عمرو و بکر میں۔ ۱۲۔

واحد حقیقی کے اقسام ہیں۔ یعنی ایسا واحد جس میں بالفعل کثرت نہیں ہے۔ لیکن واحد غیر حقیقی یعنی مجازی وہ یہ ہے کہ دو چیزیں ایک شے میں شریک ہوں۔ اگر اتحاد جنس میں ہو تو مماثلت کہتے ہیں۔ اور نوع میں ہو تو ماثلاث کہتے ہیں۔ اور کیفیت میں ہو تو مشابہت کہتے ہیں۔ اور کم میں ہو تو مساوات کہتے ہیں اور خاصہ میں ہو تو مشاکلت کہتے ہیں۔ وضع میں ہو تو مطابقت اور نسبت میں مناسبت جیسے کہتے ہیں نسبت نفس کی طرف بدن کے ایسی ہے جیسے نسبت بادشاہ کی طرف شہر (ملک) کے پڑی مخفی نہیں ہے کہ شے کثیر اگر کسی جہت سے واحد ہو تو اُس کی وحدت کی جہت کثرت کی جہت سے جدا ہوتی ہے۔ کیونکہ واحد کا کثیر ہونا محال ہے ایک ہی جہت سے۔ پڑی

وحدت کی جہت یا مقوم (ماہیت) ہوتی ہے یا عارض ہوتی ہے اگر مقوم ہو۔ اور جواب میں ماحول کے کہی جائے تو وہ واحد بالجنس ہے۔ اگرچہ کہا جائے اُن چیزوں پر جن کی حقیقتیں مختلف ہوں (جیسے فرس اور انسان) اور اگر ایسی چیزوں پر مقول ہو جن کی حقیقتیں متفق ہیں تو وہ وحدت نوعی ہے۔ اور اگر جواب میں امی شے ہو (وہ کیا چیز ہے) کے مقول ہو تو وحدت بالفعل ہے۔ اور اگر عارض ہو تو وہ واحد بالموضوع ہے۔ جیسے کاتب اور ضاحک انسان پر کیونکہ جہت وحدت کہ وہ دونوں انسان پر محمول ہوتے ہیں عارض ہے۔ دونوں کو اُن کی حقیقت سے خارج یا وحدت بالمحمول ہو۔ جیسے روئی اور برف (دونوں کا محمول سفید ہے)۔ اور اگر نہ عارض ہو نہ مقوم جیسے نفس اور بادشاہ میں یہ وحدت اعتباری ہے۔ (باعتبار تدبیر و تصرف کے)

پس اس کو اس طرح یاد رکھو جو میں نے کہا ہے۔ اور تجوزات کو ترک کر دو جیسے ہمارا یہ قول کہ زید و عمر و ایک ہیں یعنی انسانیت میں اُس کے معنی یہ ہیں کہ اُن کی ایک صورت عقل میں ہے۔ جس کی طرف دونوں کی نسبت برابر ہے۔ اسی طرح

۱۔ تجوزات یعنی مجازی یعنی مثلاً بہادر آدمی کو شیر کہنا۔ فلسفہ میں حقیقی معنی سے کام چلنا

اور جو اس کے علاوہ ہیں۔ (یعنی غیر تجوزات جیسے ہمارا قول زید اور عمرو واحد فی النوع ہیں۔ انسان فرس واحد بالجنس ہیں) اور یہ وہ امور ہیں جن کے بیان کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔ اس طرح قسم اول تمام ہوئی۔ اور نور الانوار کو محدود لائق ہی سزاوار ہے۔ جو

دوسری قسم انوار الہی کے بیان میں

انوار الہیہ

نور الانوار واجب لذات اور مبادی وجود (مبداء اول سے ہیولی تک جو مصنف کے نزدیک جسم مطلق ہے) اور اس کی ترتیب۔ اور اس قسم میں پانچ مقالے ہیں۔ (اس قسم میں جمیع انوار الہیہ سے بحث کی گئی ہے۔ خواہ ذاتی ہوں یعنی انوار قائم بذات خود جن کو انوار مجردہ کہتے ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس خواہ عرضی ہوں یعنی جو قائم بذات خود نہیں ہیں۔ بلکہ محتاج محل کے ہیں جن کے ساتھ قائم ہوں۔ خواہ ان کے محل انوار مجردہ ہوں۔ خواہ اجسام نیرہ۔ اور ایسے نور کو ہیئت اور نور عارض کہتے ہیں۔)

مقالہ پہلا:۔ نور اور اس کی حقیقت اور نور الانوار اور جو اس سے صادر ہوا پہلے۔ اور اس مقالہ میں تفصیل اور ضابطے ہیں۔ جو
فصل: (اس بیان میں کہ نور جس پر بنائے کلام ہے اس قسم میں اس کا تصور بدیہی ہے۔ کسی تعریف کا محتاج نہیں۔ کیونکہ وہ سب سے زیادہ تعریف سے مستغنی ہے۔) جو

یہ ہے۔ وہ ہے وہی ایسی ہے جو تعریف اور شرح کی محتاج نہیں ہے۔ وہ ظاہر ہے۔ یعنی بذات خود جلی اور دوسرے اشیاء کی ظاہر کرنے والی۔) اور کوئی شے وجود میں نور سے ظاہر نہ نہیں ہے۔ پس کوئی شے اس سے زیادہ تعریف سے مستغنی نہیں ہے۔ لہذا نور اور ظہور اور اس کا زیادہ ہونا ایک ہی ہے۔ اور ظہور یا جوہری ذاتیں قائم بذات خود ہیں جیسے عقول اور نفوس یا نورانی ہئیتیں ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہیں۔ خواہ وہ روحانی ہوں خواہ جسمانی۔ اور وجود کی نسبت عدم سے ایسی ہی ہے جیسے ظہور کو نسبت ہے خفا سے اور نور کو ظلمت سے۔ تو موجودات

اس بہت سے کہ وہ عدم سے نکلے وجود میں ایسے ہی ہیں جیسے خفا سے نکلے لہو میں یا ظلمت سے نور میں۔ پس وجود اس اعتبار سے بالکل نور ہے۔) ۱۰

فصل :- تعریف میں غنی کی (اس تعریف کے پہلے لانے کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ نور کی تقسیم کرنی ہے غنی اور فقیر میں)۔ غنی وہ ہے جس کی ذات اور اُس کا کوئی کمال غیر پر موقوف نہیں ہے۔ اور فقیر وہ ہے جس کی ذات یا کمال غیر پر موقوف ہے۔ معلوم ہو کہ شے کی صفتیں منقسم ہوتی ہیں (۱) اُن صفتوں میں جو اُس شے کی ذات میں ہیں۔ اور اُن صفتوں میں جو بسبب غیر کے اُس میں ہیں۔ اور پہلی منقسم ہوتی (۲) اوجو عارض ہوں اُس شے کو غیر کی نسبت سے۔ اور وہ ہیئات ممکنہ ہیں جو ممکن ہیں شے کی ذات میں جیسے شکل (۳) اور جو عارض ہوں شے کو غیر کی نسبت سے اور وہ ہیئات کمالیہ اضافیہ ہیں۔ اور جو کمالات اُس شے کو فی نفسہ حاصل ہیں۔ (مبادی اُن اضافات کے جو غیر کی نسبت سے ہیں مثل علم و قدرت کے دوسرے اضافات محض جیسے مبدئیت اور خالقیت۔) ۱۱

غنی مطلق وہ ہے جو غنی ہو کل وجوہ سے۔ نہ وہ جو کہ غنی ہو بعض وجوہ سے اور بعض وجوہ سے نہ ہو جو موقوف نہ ہو غیر پر تین شیئوں میں (۱) اس کی ذات (۲) ہیئات ممکنہ جو ممکن ہوں اُس کی ذات میں۔ اور (۳) ہیئات کمالیہ جو اُس کو فی نفسہ حاصل ہیں۔ یہ مبادی اُن اضافتوں کے ہیں جو اُس کو غیر سے ہیں اُس کو اضافت محض سے کوئی کمال نہیں حاصل ہوتا غیر کے ساتھ تعلق ہونے سے۔ کیونکہ اس غیر کے تغیر سے کوئی تغیر اُس کی ذات میں نہیں ہوتا۔ اور اُس لئے کہ اگر زید باقی نہ رہے اور اضافت مبدئیت کی باطل ہو جائے اُس سے کوئی تغیر مبدیہ کی ذات میں نہیں لازم ہوتا۔ جیسے کوئی تمھارے دہنی طرف سے اٹھ کے بائیں طرف بیٹھ جائے تو اس سے تمھاری ذات میں کوئی تغیر نہ ہو گا۔ ثانیاً راز اُس نکایہ ہے کہ اُس کا علم حضوری اشراقی ہے۔ نہ یہ کہ اُس کی ذات میں کوئی صورت حاصل ہوتی ہے کہ اُس صورت میں ذمی صورت کے تغیر سے تغیر ہو۔ فقیر وہ ہے جو تین شیئوں سے کسی میں دوسرے پر موقوف ہو۔ یعنی ذات یا ہیئت ممکنہ یا ہیئات کمالیہ میں۔ ۱۲

حاصل غنی کا راجع ہے وجوب وجود کی طرف۔ اور حاصل فقر کا راجع ہے

امکان وجود کی طرف - نحو

شے کی تقسیم
نور و ظلمت میں

فصل :- اس بیان میں کہ شے یا نور ہے یا ظلمت اور ہر ایک ان میں سے یا جو ہر ہے یا عرض - اور یہ کہ نور جو عارض ہے جسم کو اس کی علت امر خارجی ہے اس کی ذات ہے اور اس کی ہیئت مظلمہ سے - شے تقسیم ہوتی ہے نور و ضوء میں جو اس کی ذات کی حقیقت میں ہو - اور وہ نور اور ضوء جو اس کی حقیقت ذات میں نہ ہو - اور نور اور ضوء سے یہاں ایک ہی چیز مراد ہے - میں اس سے وہ نور نہیں مراد لیتا جو کہ مجازاً مثل اس نور کے ہے جو عقل کے نزدیک واضح ہے - اگرچہ حاصل اس کا جو عقل کے نزدیک واضح ہے بالآخر اسی نور کی طرف ہے - کیونکہ نور ظہور ہے اور عقل کے نزدیک واضح جب اس پر ظاہر ہے تو یہی نور ہے - (نور کی تقسیم اس نور میں جو غیر کی ہیئت ہو وہ نور عارض ہے - اور اس نور میں جو غیر کی ہیئت نہ ہو اور وہ نور مجرد اور نور محض ہے - اور جو نور حقیقت نفس میں نہ ہو وہ منقسم ہوتا ہے اس طرح کہ جو مستغنی ہے محل سے اور وہ جو ہر تاریک ہے - یعنی جو ہر جسمانی جو بذات تاریک ہے اس میں نور نہیں ہے - کیونکہ اس کی نوریت ذاتی نہیں ہے - ورنہ جب جسم ایک سے ہوتے - بلکہ اس کی نوریت غیر سے ہے کہ ایک ہیئت نوری اس کو غیر سے حاصل ہے - وہ جس کی ہیئت غیر کے لئے ہے - (یعنی وہ جو محل سے مستغنی نہیں ہے اس کی ہیئت غیر کے لئے ہے -) اور وہ ہیئت ظلمانی ہے (اور وہ مقولات کسوف و عریضہ میں سوائے نور عارض کے -) برنخ وہ شے ہے جو دو چیزوں میں حائل ہو - اور اجسام کثیف حائل ہیں - اس لئے جسم کو برنخ کہا - برنخ جسم ہے - اور اس کا رسم اس طرح ہے کہ وہ ایک جو ہر ہے - جو کہ اشارہ حسی سے مقصود ہوتا ہے - (کہ وہ یہاں ہے اور وہاں ہے -) اور برنخ کے بارے میں یہ مشاہدہ ہوا ہے کہ جب نور اس سے زائل ہو گیا تو تاریک باقی رہ گیا - (جیسے وہ اجسام جو سورج سے نور لیتے ہیں یا ستارے آفتاب کے غروب کے بعد یا جب کوئی چیز حائل ہو جاتی ہے) ظلمت سے عدم نور مراد ہے - اس کے سوا کچھ نہیں ہے جو حکمائے اقدمیہ کی رائے ہے - اور یہ ان اعدام سے نہیں ہے جس میں امکان شرط ہو

۱۲ - یعنی نور و ظلمت میں عدم و ملکہ کا تقابل نہیں ہے بلکہ تنافی محض ہے - ۱۲ -

(جو کہ مشائین کی رائے ہے) کیونکہ اگر فرض کریں عالم کو خلائیا کوئی ایسا فلک جس میں نور نہیں ہے (مثلاً فلک غیر کوکب) تو وہ تاریک ہو گا۔ اور لازم اُس کی تاریکی کا نقص ہے۔ مع عدم امکان نور اُس عالم یا فلک میں (کیونکہ خلاء عدمی ہے اور فلک شفاف ہے)۔ پس ثابت ہو گیا کہ ہر چیز غیر نور و نورانی تاریک ہے۔ (جو رائے اقد میں کی ہے حکماء متاہدین سے) اور برزخ سے۔ جب نور نفی کیا گیا تو اُس کو اپنی تاریکی کے لئے اور کسی شے کی احتیاج نہیں ہے۔ پس یہ برزخ جو اسر غاسقہ یعنی بذات خود تاریک ہیں۔ اور اسی طرح وہ جن سے ضور کا زوال نہیں ہوتا۔ جیسے آفتاب وغیرہ اور کوکب سوائے قمر کے۔ اور یہ برزخ جن سے نور کا زوال نہیں ہوتا اور وہ جن سے نور کا زوال ہوتا ہے برزخیت میں شریک ہیں۔ اور جس امر سے غیر زائل النور اور زائل النور میں فرق ہے۔ یعنی نور کا دائمی ہونا یہ زائد ہے برزخیت پر۔ یہ نور عارض ہے (کیونکہ اس کو احتیاج حاصل کی ہے۔ جس پر یہ نور قائم ہو)۔ اور حامل اس نور کا جو ہر تاریک ہے۔ پس ہر برزخ (خواہ اُس کو لازم ہو خواہ نہ ہو) جو ہر تاریک ہے اور جو نور اُس کو عارض ہے۔ جو کہ محسوس ہوتا ہے بذات خود غنی نہیں ہے۔ ورنہ اُس کو احتیاج غاسق کی ہوتی۔ پس جب اُس کے ساتھ قائم ہوا تو وہ محتاج ممکن ہے۔ (کیونکہ جو چیز غیر کی محتاج ہے ممکن ہے) اور وجود اس نور عارض کا جو ہر تاریک کے (ذاتیات سے) نہیں ہے۔ ورنہ اُس کو لازم ہوتا اور اُس کے ساتھ رہتا۔ یہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی شے اپنی ذات سے اشرف کی موجب نہیں ہوتی۔ (اس لئے کہ عقل گو ہی دیتی ہے کہ علت کا جو ہر اشرف ہے معلول کے جو ہر سے۔ حالانکہ نور اشرف ہے جو ہر تاریک سے) پس تمام جو ہر تاریک کو اُن کے انوار کی عطا کرنے والی ان کی تاریک مابین نہیں ہیں۔ اور تم کو غنقریب معلوم ہو گا کہ اکثر تاریک ہتیں۔ (وہ جسمانیہ میں لامحالہ) معلول ہیں نور کی اگرچہ نور عارض ہو۔ تو کیوں کہ جائز ہے کہ حیاتیات جسمانیہ ظلماتیہ علت ہوں نور کی۔

اور کبھی اس لئے کہ جسمانی ہتیں خفی ہیں بذات خود وہ کیوں کہ موجب

دوسری دلیل

ہو سکتی ہیں تو اس چیز کی جو ان سے غنی تر نہ ہو یا مثل اس کے ہو (کیونکہ علت افضل ہوتی ہے معلول سے) پس سزاوار ہے کہ برزخ کو انوار کا عطا کرنے والا غیر برزخ (غیر جسم) ہو جو ہر تار یک نہ ہو۔ ورنہ داخل ہو گا یہ برزخ یا جو ہر تار یک اس حکم میں سب اجسام پر۔ پس معطی انوار کوئی امر ہے جو خارج ہے اجسام سے۔ اور ہئیات تار یک سے (شائع فرماتے ہیں کہ معطی انوار جو اہر عقلیہ میں جن کا بیان آئندہ ہو گا)۔

جسم محتاج ہے
نور مجرد کا۔

فصل: جسم اور ہئیات نور یہ اور ظلمانیہ اپنی ہستی میں نور مجرد کے محتاج ہیں۔ امور ظلمانیہ غواسق برزخیہ (یعنی اجسام تار یک) کے لئے ہیں۔ یعنی ہئیات اور عوارض مثلاً شکلین وغیرہ (یعنی رنگ اور مزہ اور بود وغیرہ) اور خصوصیات مقدار کے۔ اگرچہ مقدار زائد نہیں ہے۔ جسم پر جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ لیکن مقدار کی خصوصیت اور مقطع اور حد ہوتی ہے جس سے ایک مقدار دوسری مقدار سے منفرد ہوتی ہے پس یہ چیزیں جن سے برزخوں میں اختلاف ہے برزخوں کے ذاتیات سے نہیں ہیں ورنہ سب میں شریک ہوتیں۔ اور نہ مقدار کی حدیں ذاتی ہیں۔ ورنہ سب اجسام برابر ہوتے۔ پس یہ امور غیر برزخ سے ہیں۔ کیونکہ اگر شکل وغیرہ ہئیات ظلمانیہ بذات خود غنی ہوتیں تو ان کا وجود اس برزخ پر موقوف نہ ہوتا جو کہ ان کا محل ہے۔ اور اگر حقیقت برزخیہ بذات خود غنی اور واجب ہوتی تو اس کے وجود کے تحقق کے لئے مخصصات ظلمانیہ کی حاجت نہ ہوتی۔ لیکن برزخ ان کے محتاج ہیں۔

کیونکہ اگر برزخ مقداروں اور ہئیاتوں سے مجرد ہوتے تو ان کا تکثر ممکن نہ تھا۔ اس لئے کہ جو ہئیاتیں ایک دوسرے میں فرق کرتی ہیں جب نہ ہئیں تو ایک سے دوسرے کی تمیز نہ ہو سکتی۔

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کی ذات کا مخصص دوسرا ہو۔ کیونکہ اس سے دور لازم آتا جو کہ متنہ ہے۔

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ کہا جائے کہ ہئیات ممیزہ ماہیت برزخیہ لوازیم سے ہیں۔ اور ماہیت خود اس کا اقتضا کرتی ہے۔ کیونکہ ایسا ہوتا تو باہدگر اختلاف کیوں ہوتا۔

حدس حکم کرتا ہے کہ جو اہر تار یک مردہ کی ہستیاں ایک دوسرے سے نہیں ہیں۔ کیونکہ حسب حقیقت ایک برزخیت مردہ کو کیا اولیت ہے دوسرے پر کہ یہ علت ہو اور وہ معلول ہو۔ اور اُس کا عکس کیوں نہ ہو۔ اور تم کو عنقریب دوسرے طریق سے معلوم ہو گا کہ ایک برزخ دوسرے کو ایجاد نہیں کرتا۔ اور نہ اس کی ہیئیات نوریہ اور ظلماتیہ کو۔ اور جب کہ وجود کسی ایک کا دوسرے سے نہیں ہے۔ برسمیل دور کیونکہ متنع ہے کہ ایک شے موقوف ہو دوسری پر۔ اور پھر یہ دوسری موقوف ہو اسی پر۔ اور اپنے وجود کو ایجاد کرے اور اُس پر مقدم ہو۔ اور اپنے نفس پر مقدم یہ محال ہے۔ اور جب غنی لذاتہ نہیں ہیں تو کیونکہ ہر برزخ اور ہئیت غیر کی محتاج ہے تو سب کے سب محتاج ہیں طرف غیر جو ہر غاسق کے اور جو ہئیت نوری اور ظلماتی میں یہ غیر جس کے محتاج ہیں نور مجرہ ہے کیونکہ جو ہر غاسق اور ہئیت نورانی اور ظلماتی کے سوا محصر ہے نور مجرہ میں۔ اور حصر کو مانع نہیں ہے مہولی اور صورت جسمیہ اور نوعیہ کیونکہ یہ تینوں مصنف کے نزدیک وجود نہیں رکھتے۔ جو ہر غاسق (جس میں نور نہ ہو) کی جو ہریت عقلی ہے۔ اور غاسقیت عدمی ہے۔ یعنی اُس کا مفہوم عدمی ہے۔ کیونکہ اُس کے معنی یہ ہیں کہ وہ جس میں نور نہ ہو۔ پس نہیں موجود ہو سکتا جو ہر غاسق اعیان میں اس حیثیت سے کہ وہ جو ہر غاسق ہے (کیونکہ جو ہریت، امر عقلی ہے اور غاسقیت مفہوم عدمی)۔ بلکہ جو ہر غاسق ضرور ہے کہ موجود ہو اعیان میں اپنی خصوصیات کے (یعنی مع شکل اور مقدار و وضع و این وغیرہ جو ہر ایک کے لئے معین ہے)۔

ضابطہ :- جبکہ تم کو معلوم ہو کہ ہر نور جسکی طرف اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے۔ وہ نور عارض ہے (جیسے آفتاب اور ستارے آگ یا جو اُس کے مثل ہو) اگر نور محض ہو (غیر عارض) تو اُس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کسی جسم میں

۱۵۔ عقلی سے یہ مراد ہے کہ اس کا وجود خارج میں نہیں ہے۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جو ہریت کمال ہے شے کی ماہیت کا اس طرح کہ اپنے قوام میں محل کی محتاج نہ ہو۔ ۱۲

مطلوب کرتا ہے۔ اور نہ اس کے کوئی جہت ہوتی ہے اصلاً۔ جو
ضابطہ :- نور عارض بنفسہ نور نہیں ہے۔ کیونکہ اُس کا وجود غیر کے لئے
ہے۔ پس وہ نور لغیر ہے (یعنی اُس محل کا نور ہے جس میں وہ حال ہے)۔ جو
نور مجرد بنفسہ نور ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور ہر نور بنفسہ نور محض مجرد ہے۔
فصل اجمالی۔ اس بیان میں کہ جو چیز اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے مثل نفس نامطقہ
کے وہ نور مجرد ہے۔ اس بیان سے لازم آتا ہے تجرد تمام نفوس کا خواہ انسانی
ہوں خواہ حیوانی غیر انسان کیونکہ وہ بھی اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتے۔ بیان
اس کا یہ ہے جو چیز ایسی ہو کہ وہ اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتی تو وہ غیر
عاسق (غیر جوہر جسمانی تاریک) ہے۔ کیونکہ اُس کی ذات اُس پر ظاہر
ہے۔ اور جو اہتر تاریک اپنی ذات پر ظاہر نہیں ہیں۔ اور جو اپنی ذات سے غافل
نہو وہ ہیت ظلمانی غیر میں مثلاً جسم میں نہیں ہے۔ کیونکہ ہیت نوری بھی لذاتہ
نور نہیں ہے۔ ظلمت کا کیا ذکر جو اپنی ذات سے غافل نہو وہ نور مجرد ہے۔
جسکی طرف اشارہ حسی نہیں ہو سکتا۔ جو

جو چیز جو ہتر تاریک نہو۔ اور نہ ہیت نوری ہو نہ ظلمانی ہو وہ نور مجرد
قائم بذات خود ہے۔ اُس کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہ کسی
جہت میں ہے۔

فصل تفصیلی۔ اُسی بیان میں جو ابھی ہوا ہے۔ جو
شے قائم بذاتہ جو اپنی ذات کا ادراک کرتی ہو۔ وہ اپنی ذات کو اپنی ذات کی کسی مثال
سے نہیں جانتی۔ (اس مسئلہ پر اس طرح استدلال کیا ہے) کیونکہ علم کسی شے کو اپنی
ذات کا اگر بذریعہ کسی مثال کے ہو۔ اور مثال انانیت کی نہیں ہے۔ جو
کتاب حکمت الاشراق کے مشہور نسخوں میں لفظ انانیت ہے۔ لیکن جو
نسخہ صنف کے نسخہ کی نقل ہے۔ اُس میں انانیت (انما کے بعد ہمزہ) ہے شائع کے

سلم۔ کیونکہ اگر نفس اپنی ذات کو کسی مثال کے واسطے سے ادراک کرے تو اس مثال کو نفس لفظ
انا (میں) سے تعبیر کرے گی بلکہ ہو (وہ) کہے گی۔ ۱۲

نزدیک یہی نسخہ یعنی انانیت صحیح ہے) انانیت بلکہ بہ نسبت انانیت کے یہ مثال ہو (وہ ضمیر غائب مذکر) ہے۔ اور مدرک وہی مثال ہے (صورت مفروضہ میں) پس لازم ہے کہ ادراک انانیت کا بعینہ ادراک ایسی شے کا ہو جو کہ صواب ہے۔ اور یہ کہ ادراک اُس کی ذات کا بعینہ ادراک غیر ذات کا ہو جو کہ اُس کی مثال ہے۔ یہ محال ہے۔ (کیونکہ جو شخص ادراک اپنی ذات کا کرتا ہے وہ اُس کی طرف لفظ اناس اشارہ کرتا ہے۔ نہ کسی امر کا جو اس کی صورت یا مثال کے طور سے جس کی طرف اشارہ لفظ ہو سے ہوگا۔) بخلاف خارجیات کے۔ (جب نفس امور خارجیہ کا ادراک کرے تو یہ ادراک اگر بذریعہ مثال کے بھی ہو تو یہ محال جس کا ذکر کیا گیا ہے نہیں لازم آتا) کیونکہ مثال اور جس کی مثال ہے دونوں صواب ہیں۔ پھر اور اس لئے بھی اگر علم مثال کے ذریعہ سے ہو اگر یہ نہ جانتا ہو کہ یہ مثال اُس کے نفس کی ہے تو وہ اپنے نفس کو نہیں جانتا۔ اس لئے کہ مثال کا جاننا ذوالمثال کے جاننے کی فرع ہے۔) اگر وہ یہ جانتا ہے کہ یہ مثال اُس کے نفس کی ہے تو وہ نفس کو جانتا ہے بغیر مثال کے۔ پھر

اور کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ (یعنی شے قائم بذاتہ جو اپنی ذات کی تدبیر کہ ہو خواہ عقل ہو خواہ نفس) یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شے اپنے نفس کو کسی امر سے معلوم کرے جو اُس کی ذات پر زائد ہے۔ جب یہ مدرک لذاتہ حکم کرے کہ تمام صفتیں جو اُس کی ذات پر زائد ہیں خواہ وہ علم ہو (خواہ ارادہ خواہ کوئی اور صفت اُس کی صفات سے) کہ وہ صفت اُس کی ذات کی ہے۔ پس وہ اپنی ذات کو جانتا ہے تمام صفتوں وغیرہ سے پہلے (کیونکہ علم صفت کا فرع ہے علم ذات کی۔ یہ محال ہے کہ ذات کو تو نہ جانتا ہو اور یہ جانتا ہو کہ فلاں امر صفت ہے ذات کی)۔ نہیں ہو سکتا کہ جاننے اپنی ذات کو ان صفتوں سے جو اُس کی ذات پر زائد ہوں۔ پھر اور تو غائب نہیں ہوتا اپنی ذات سے اور اُس کے ادراک سے۔ اور

۱۔ بعض متاخرین کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم جلاشیاء کو بذریعہ ان کی صفات کے جانتے ہیں جتنے کہ نفس کو بھی۔ مصنفؒ نے اس دعویٰ باطل کو بخوبی رد کیا ہے۔ ۱۲

جب ممکن نہیں ہے کہ صورت یا کسی امر زائد سے ادراک ہو۔ پس تو اپنی ذات کے ادراک کرنے میں غیر کا محتاج ہو۔ ذات اپنے اوپر خود ہی ظاہر ہے۔ یا غائب نہیں ہے۔ اپنی ذات سے۔ پس واجب ہے کہ ادراک اُس کا (بعض نسخوں میں ہے ادراک تیرا) اُسی کی ذات سے ہو۔ اور جب تیری ذات غائب نہیں ہوتی ہرگز تیری ذات سے۔ اور نہ جز تیری ذات کا (اگر فرض کیا جائے کہ نفس کا جز ممکن ہے۔ کیونکہ ادراک کل کا بغیر ادراک جز کے ممکن نہیں ہے) اور جس سے تیری ذات غائب ہے جیسے اعضا قلب اور کبد اور دماغ (اعضاء باطنہ کا اسی سے ذکر کیا ہے کہ آگاہی ہو جائے کہ نفس اور ہے۔ اور یہ اُس کے غیر میں۔ اور اعضا رئیسہ کا اسی سے ذکر کیا ہے۔ کہ اگر نفس اعضائے بدن سے ہوتا تو یہ اعضا اولیٰ ہیں کہ نفس اُن میں سے ہو۔ اور چونکہ واو عطف کلام عرب میں ترتیب کے لئے نہیں آتا۔ اس لئے مصنف نے دماغ کو مقدم نہیں کیا۔ شاید قلب کو اس سے مقدم کیا کہ وہ رئیس مطلق ہے بدن کا) اور جمیع برازخ اور عینات ظلمانیہ اور نورہ تجملہ بذا تہا اُنکا ادراک نہیں ہے۔ (ورنہ تو کیوں غائب ہوتا اُن سے جب تو اپنی ذات کا مدرک ہے۔ کیونکہ محال ہے ادراک کل بغیر جزو کے) پس نہیں ہے ادراک تجھ سے بذریعہ کسی عضو یا کسی امر برزخی کے۔ ورنہ تو غائب نہوتا اُس چیز سے اس مشیت سے کہ تجھ کو شعور اپنی ذات کا ہمیشہ رہتا ہے۔ کبھی زائل نہیں ہوتا۔ اور چونکہ تو غائب ہے بدن سے اور اعضا سے اور ہر چیز سے جو تو ہم کیجائے کہ وہی نفس ہے یا جز نفس ہے۔ اور تیرا شعور اپنی ذات کا دائمی ہے بغیر غفلت اور زوال کے۔ پس کوئی چیز اُن میں سے تیری ذات نہیں ہے۔ اور نہ اُس کا جز ہے۔ ورنہ ایک ہی ساتھ ایک ہی شے کا شعور کبھی ہوتا۔ اور شعور نہ بھی ہوتا اور یہ محال ہے۔)

جو ہریت جو ذات کی ماہیت کا کمال ہے۔ یا جو تعبیر کیا جاتا ہے

۱۔ واضح ہو کہ یہاں جو ہریت کی تین معنی کہے گئے ہیں۔

۱۔ کمال ماہیت ذات۔

۲۔ موجود لانی موضوع۔ وہ موجود جو کسی موضوع میں نہیں ہے۔

۳۔ موجود لانی محل۔ وہ موجود جو کسی محل میں نہیں ہے۔

سلب موضوع یا محل سے (جیسے کہتے ہیں جو ہریت ہونا موجود کا نہ کسی موضوع میں یا نہ کسی محل میں) کوئی امر مستقل نہیں ہے کہ تیری ذات جو ہریت ہو۔ (کیونکہ جو ہریت پہلے معنی سے اعتبارات عقلیہ سے ہے جس کا وجود اعیان میں نہیں ہے۔ دوسرے اور تیسرے معنی سے وجود امر اعتباری اور لافانی موضوع یا لافانی محل امر سلبی ہے۔ متنع ہے کہ امر اعتباری یا سلبی کوئی شے مستقل یعنی ذات مدرکہ ہو۔) اور اگر تو جو ہر کو معنی مجہول فرض کرے (جیسے کہ رائے بعض مشائخ کی ہے) اور اپنی ذات کا ادراک دائمی تجھ کو کسی امر زائد سے نہیں ہے۔ پس جو ہریت تیری ذات کی کل ہے نہ جزر کیونکہ جو ہریت مجہول ہونے کے سبب سے تیری ذات سے غائب ہے۔ اور تیری ذات تیرے لیے حاضر ہے۔) جب تو تفحص کرے تو نہ پائیگا اُس چیز کو جس سے تو تو ہے الایہ کہ ایک شے مدرک بذات خود ہے اور وہ تیری انانیت ہے۔ اور شریک ہے تیرا ہر کوئی جو اپنی ذات اور انانیت کا ادراک کرتا ہے۔ پس مدرکیت نہ کوئی صفت ہے نہ امر زائد اور نہ جز ہے تیری انانیت کا کیونکہ دوسرا جز اس صورت میں نامعلوم رہے گا جبکہ وراہی مدرکیت اور شعوریت کوئی اور شے ہو تو وہ مجہول ہے۔ اور تیری ذات سے نہیں ہے جس کا شعور اُس پر زائد نہیں ہے۔ پس بیان ہو گیا اس طریق سے کہ شئییت بھی زائد نہیں شعور کرنے والے پر۔ پس وہ اپنی ذات سے اپنی ذات پر خود ہی ظاہر ہے۔ اور اُس کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ ظہور اُس کا ایک حال ہو۔ بلکہ وہ بذات خود ظاہر ہے لا غیر۔ پس وہ نور بنفہ ہے تو وہ نور محض ہے۔ (دوسرے ضابطہ میں بیان ہو چکا ہے کہ کل نور بنفہ نور محض ہوتا ہے۔ اور ظہور حقیقت نور کی ہے۔ اور اظہار اُس کی صفت ہے۔)

مدرکیت دوسری اشیاء کی (یعنی انکا ظاہر ہونا تجھ پر) تیری ذات کا تابع ہے (کیونکہ یہ اس کی صفت ہے۔ پس اُس کی ذات نہیں ہے۔ اسی طرح استعداد مدرکیت کی خارج ہے۔ نفس کی حقیقت سے مصنف کہتے ہیں)۔ اور استعداد مدرکیت کی عرضی ہے۔ تیری ذات کے لیے۔ اور اگر تو اپنی ذات کو انیت (یعنی حقیقت) موجودہ فرض کرے جو اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے۔ پس مقدم ہے اُس کی ذات اور ادراک پر۔ پس یہ انیت مجہول ہے۔ لہذا مدرک لذات کوئی چیز نہیں ہے۔ الا وہ جو ہم

کہا ہے (کہ وہ نفس اور اک اور ظہور و روحانی ہے۔ نہ کوئی اور شے کہ ادراک اُس کا تابع ہو۔) اگر تم چاہتے کہ نور کا کوئی ضابطہ ہو تو وہ یہ ہو گا کہ نور اپنی حقیقت ذات سے ظاہر ہے۔ اور غیر کا مظہر ہے۔ (یعنی موجودات جسمانیہ اور روحانیہ کا بذات خود مظہر ہے) اور وہ ہر ایسی چیز سے جس کی حقیقت پر ظہور زائد ہوا ظہر (ظاہر تر) ہے اسی لئے نہیں ممکن اُس کا اکتساب حد اور رسم سے۔

انوار عارضہ کے ظہور پر بھی کوئی امر زائد نہیں ہے کہ وہ فی نفسہ خفی ہوں۔ بلکہ ظہور اُن کا اُن کی ذاتی حقیقت سے ہے۔ اور ایسا نہیں ہے کہ پہلے نور ہو پھر اُس کو ظہور لازم ہو۔ تو وہ نور ہو۔ اپنی حد ذات میں نور ہو۔ تاکہ ظاہر کرے اُس کو دوسری شے اور یہ محال ہے۔ بلکہ نور خود ہی ظاہر ہے۔ اور ظہور اُس کی نوریت ہے۔ اور ایسا نہیں ہے جیسے کہتے ہیں کہ آفتاب کے نور کو ہماری بینائیاں ظاہر کرتی ہیں۔ بلکہ ظہور اُس کا وہی اُس کی نوریت ہے۔ اگر تمام انسان عدم ہو جائیں۔ اور کوئی ذی جس نہ رہے تو بھی اس کی نوریت باطل نہ ہوگی۔ چونکہ محبت نفس اہم مسائل حکمیہ سے ہے بقول وحی قدیم اے انسان اپنی آپ کو جان اس لئے مصنف نے ایک اور عبارت سے اس مسئلہ کو بیان کیا۔ تاکہ خوب ذہن نشین ہو جائے۔

دوسری عبارت :- تجھ کو جائز نہیں ہے کہ کہے کہ میری انیشت ایک شے ہے کہ اُس کو لازم ہے ظہور تو یہ شے خود پوشیدہ ہے۔ بلکہ وہ نفس ظہور اور نوریت ہے۔ اور تجھ کو معلوم ہو چکا ہے کہ شئیات محمولات سے ہے۔ اور صفات عقلیہ سے۔ اور اسی طرح شے کا حقیقت اور ماہیت ہوا۔ (یہ بھی اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اس کا وجود ایمان میں نہیں ہے) اور عدم غیبت امر سلبی ہے۔ تیری ماہیت نہیں ہو سکتا۔ پس نہ باقی رہا سوائے ظہور اور نوریت کے۔ تو جو کوئی ہوا اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے وہ نور محض ہے بذات خود ظاہر اور بذات خود مدد رک (مدد رک اور مدد رک اور ادراک یہاں ایک ہی ہیں۔ جیسے عقل اور عاقل اور معقول ایک ہیں)۔

۱۵۔ اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔ تو شاہد ہے تیرا فعل شہود اور مشہود تیری ذات ہے۔ پس ادراک ذات کے وقت تینوں ایک ہیں۔ ۱۲۔

یہ بہترین طریقہ ہیں۔ (ثبوت مطلوب کے لئے۔)

حکومت :- اس بیان پر ہم کچھ اور زیادہ کرتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں۔ اگر ہم فرض کریں بطعم (مذہب) کو برزخوں سے مجرد اور مواد کو لازم نہیں ہے۔ مگر یہ کہ ہوا مزایذات خود نہ غیر۔ اور نور کو جب مجرّد فرض کریں تو وہ نور بذات خود ہو گا۔ پس لازم ہے کہ بنفسہ ظاہر ہو۔ اور وہی ادراک ہے۔ اور لازم نہیں ہے کہ مزاجیب مجرّد ہو تو بنفسہ ظاہر ہو۔ کیونکہ وہ مزایذات خود ہے۔ نقطہ

اگر کافی ہوتا اُس شے کے لئے جس کو بذات خود شعور ہو اس کا ہیولی اور برزخ سے مجرّد ہونا تو ہیولی جس کو مشائین نے ثابت کیا ہے وہ ضرور بذات خود شعور رکھتی کیونکہ وہ کسی اور شے کی ہیئت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی ماہیت اُسی کے لئے ہے۔ پس وہ ذات ہے۔ اور وہ ہیولی سے مجرّد ہے۔ اس لئے کہ ہیولی کا دوسرا ہیولی نہیں ہے۔ اور نہ غائب ہے اپنی ذات سے غیبت سے میری مادہ ہے اُس کی۔ دوری اپنی ذات سے (کوئی چیز اپنی ذات سے دور نہیں ہو سکتی)۔ اگر غیبت سے مراد اِس شعور (بذات تو صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو رجوع کر چکا شعور مفارقات میں عدم غیبت کی طرف (جیسے مشائی کہتے ہیں کہ مفارقات کا اپنی ذات کو ادراک کرنا یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے غائب نہیں ہیں)۔ بلکہ عدم غیبت کنا یہ اور مجاز ہے شعور سے بموجب اس فرض کے۔ اور مشائین کے نزدیک شے کا مادہ سے مجرّد ہونا اُس کا نہ غائب ہونا ہے اپنی ذات سے اور وہی ادراک اُس کا ہے۔ جو شارح فرماتے ہیں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر عدم غیبت سے شعور مراد لی جائے تو تعریف دوری ہو جائے گی۔ کیونکہ اُنھوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ادراک مفارقات کا وہی شعور ہے اُس کا عدم غیبت کا۔ اور عدم غیبت کی شعور سے تعریف کی ہے۔ اور یہ واضح ہے)۔

اور مادہ کی ذات جیسے کہا ہے خصوص مادہ کا ضرور ہے کہ حاصل ہو ہیئت سے۔ مانا کہ ہیئت نے منع کیا اُس کو ادراک ذات سے بہ سبب اس کے غیر مجرّد ہونے کے۔ لیکن مادہ باوجود تجرّد کے اور اپنی ذات سے عدم غیبت کے یعنی نہ دور ہونا اُس کا اپنی ذات سے اس طور سے کون مانع ہے ادراک ذات سے۔

اور مشائیوں نے اعتراف کیا ہے کہ ہیولی کے لئے تخصیص نہیں ہے۔ مگر نباتات سے وہ جس کو صورت کہتے ہیں۔ اور صورتیں جب ہم میں حاصل ہوتی ہیں تو ہم ان کا ادراک کرتے ہیں۔ اور ہیولی میں صورتیں داخل ہوتی ہیں تو ادراک کو مانع ہوتی ہیں۔ یہ کیوں ہے؟ اور ہیولی بذات خود کوئی شے ہے مطلقاً اور کوئی جوہر ہے جبکہ قطع کریں مقداروں سے اور تمام نباتاتوں سے جیسا کہ اُن کا زعم ہے۔ اور کوئی شے اپنی حد ذات میں از روئے بساطت ہیولی سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ خصوصاً جوہریت اُس کی کہ وہ سلب موضوع ہے اُس سے جس کا اونھوں نے اعتراف کیا ہے۔ (کیونکہ جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ وجود تو امر اعتباری ہے۔ اور جو باقی رہا یعنی لانی موضوع وہ سلبی ہے۔ خارج ہیولی کی ماہیت سے اور اسی طرح تمام صورتیں اور اعراض پس نہیں باقی رہتا مگر (شئی) کوئی چیز مطلقاً مجرد مادہ سے) تو کیوں نہیں ادراک کرتی ہیولی اپنی ذات کا یہ سبب تجرد کے ان حوال اور اجزاء سے اور کیوں نہیں ادراک کرتی اُن صورتوں کا جو اُس میں ہیں اُس قیاس کی بنا پر جو ہم نے بیان کیا ہے۔ حال جوہریت اور شئیت کا ادراک کہ امثال اُس کے اعتبارات عقلی ہیں اُن کا کوئی وجود اعیان میں نہیں ہے (پس لازم آتا ہے کہ ہیولی بموجب اپنے لازم کے کہ وہ کوئی شے یا کوئی جوہر امر عقلی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو اُس کا وجود خارج میں محال ہے۔ اور یہ تو بڑی بات ہے کہ اس میں صورت طول کرے۔ اور غرض مصنفؒ کی اس قول سے مشائیوں کی زیادہ تشفیج ہے بنا بران کے مذہب کے۔ ورنہ یہ بیان فصل کے مقاصد سے خارج ہے۔)

پھر یہ لوگ کہتے ہیں کہ مبدع کل نہیں ہے۔ مگر وجود مجرد (کیونکہ ان کے نزدیک اُس کا وجود نفس ماہیت ہے) اور جب بحث کی جاتی ہے ہیولی سے بنا بران کے مذہب کے رجوع کرتا ہے اُس کا حاصل نفس وجود کی طرف۔ جب تخصیص اُس کا ضرور ہے کہ نباتات جوہر سے ہو۔ جیسے پہلے بیان ہوا۔ اور نہیں ہے کوئی شے وجود میں نفس ماہیت مطلقاً۔ بلکہ جب ثابت ہوا خصوصاً تو کہا جائیگا کہ وہی ماہیت ہے۔ یا موجود ہے۔ اور ہیولی نہیں باقی رہتی بنا بران کی رائے کے۔ مگر کوئی ماہیت یا کوئی موجود۔ پس اُس کا افتقار صورتوں سے اگر اس لئے ہو کہ وہ

بذات خود کوئی موجود ہے۔ تو واجب الوجود بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ وہ بھی کوئی موجود ہے۔ ہر ترے خدا عز شانہ کہ ایسا ہو! اگر واجب الوجود اپنی ذات اور اشیاء کو مرث اس سبب سے تعقل کرتا ہے کہ وہ ایسا ہی بسیط ہے تو بیوقوفی میں بھی یہی وجہ ہے (کہ وہ اپنی ذات کو اور اشیاء کو پہچانے) کیونکہ وہ موجود فقط ہے۔ اور باطل ہونا ان قولوں کا ظاہر ہے پس ثابت ہو گیا کہ جو اپنی ذات کا اور اک کرتا ہے وہ نور بذات خود ہے۔ اور بالعکس اور وہ یہ کہ جو نور ہے بذات خود وہ اپنی ذات کا اور اک کرتا ہے۔ اور جب فرض کیا جائے نور عارض مجرد (یعنی مواد سے کہ وہ اُس کا محل ہے اور نور اس کا عرض ہے) تو وہ فی نفسہ ظاہر ہے۔ اپنے نفس کے لیے۔ (مثل نور محض کے) پس جس شے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ظاہر ہے فی نفسہ اپنے نفس کے لیے (اور وہ نور محض ہے) حقیقت اُس کی حقیقت نور مفروض کی ہے جو کہ مجرد ہے۔ پس ہو ہو عکس ہوتا اس براس (کیونکہ جو مجرد فرض کیا گیا ہے جبکہ حقیقت میں مثل محض کے ہے تو محض بھی در حقیقت مثل مفروض کے ہے مجرد ہو کے اور انعکاس ہو ہویت کا ہے۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے)۔

فصل :- نور منقسم ہے۔ نور فی نفسہ (نور اپنی ذات میں اپنی ذات کے لیے) اور نور فی نفسہ لغیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیے)۔

(نور فی نفسہ نور محض ہے۔ اس کا اشراق نفس الامر ہے۔ اور ظہور اس کا اپنی ذات کے لیے ہے۔ لہذا اُس کی ذات اُس سے غائب نہیں ہوتی (یا وہ اپنی ذات سے غائب نہیں ہوتا) اور نور لغیرہ عارض ہے)۔ اور نور عارض تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وہ نور لغیرہ ہے۔ (اور وہ غیر اس کا محل ہے)۔ پس وہ نور نفسہ (اپنی ذات کے لیے) نہیں ہے (یعنی اپنی ذات کے لیے ظاہر اور اس کا مدرک) اگرچہ وہ نور فی نفسہ ہے۔ (کیونکہ اس کا اشراق نفس الامر ہے)۔ اس لیے کہ اُس کا وجود غیر کے لیے ہے۔ (وہ مدرک اپنی ذات کا نہیں ہے۔ اور جو ہر تار یک (یعنی جسم تاریک) فی نفسہ ظاہر نہیں ہے۔ (کیونکہ جسمیت کی حیثیت سے اُس میں نوریت نہیں ہے) پس وہ فی نفسہ نور نہیں ہے (یعنی بذات خود (اشراق نہیں رکھتا) اور نہ نفسہ (اپنی ذات کے لیے) ہے جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ کیونکہ جو نور فی نفسہ نہیں ہے۔

اور اپنی ذات کے لئے نور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ثبوت کسی شے کا کسی شے کے لئے فرع ہے اس کے فی نفسہ ثبوت کی۔ پس جو ہر تار یک نہ اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے۔ اور نہ غیر کا اصلاً۔ کی

اور حیات یہ ہے کہ شے اپنی ذات پر ظاہر ہو۔ (یعنی اپنی ذات کا ادراک کرتی ہو) اور حی (زندہ) وہ ہے جو دراک اور فقال ہو۔ ادراک کو تم سمجھ چکے ہو وہ ظہور شے کی ذات کا ہے اپنی ذات کے لئے) اور نور کا فعل بھی ظاہر ہے (یعنی اشراق) اور اس کی ذات فیاض ہے (بعض نسخوں میں فیاض بالذات ہے اور یہ زیادہ واضح ہے) نور محض (قائم بذات خود حوالہ سے مجرد) حی (زندہ) ہے۔ اور ہر حی نور محض ہے۔ اگر تار یک یعنی جسم کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا تو نور لذات ہوتا تو جو ہر تار یک نہوتا اور مفروض یہی ہے صحت۔ کی

برزخ یا کوئی اور تار یک ہونے کی حیثیت سے اگر مقتضی علم اور حیات کا ہوتا تو اس کے شریک پر بھی یہ واجب ہوتا۔ (یعنی اگر ایک جسم اور ایک تار یک بھی علم و حیات کا اقتضا کرتا تو ہر جسم اور ہر تار یک علم اور حیات کا اقتضا کرتا۔ کیونکہ علت تامہ کے ہوتے ہوئے معلول کا ہونا واجب ہے) اور ایسا نہیں ہے کہ سب برزخ اور سب تار یک حیات اور علم سے خالی ہیں اور اگر فرض کیا جائے جو ہر تار یک کے لئے حیات اور علم کسی زائد ہئیت کے سبب سے جو اس کی ذات پر زائد اور ذات میں حلول کیے ہوئے، تو بنا براس نیاس سے ہو گا جو گذر چکا ہے۔ کی

یہ ہئیت اگر تار یک کے اقتضا سے اس کے تار یک ہونے کی حیثیت سے ہے تو جو اس کا شریک ہے۔ وہ بھی یہی اقتضا کرے گا۔ اور ایسی ہی ہئیت اس پر بھی زائد ہوگی۔ اور اس میں حلول کرے گی۔ اور ایسا نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اگر یہ ہئیت تار یک ہو تو یہ اپنی ذات میں اپنی ذات کے لئے ظاہر نہ ہوگی۔ اور اگر

۱۔ جب پہلے یہ ثابت ہو چکے کہ فلاں شے فی نفسہ موجود ہے تو یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وہ شے دوسری شے کے لئے ہے۔ ۱۲۔

نوری ہو تو اپنی ذات میں ظاہر نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ نور غیر کے لئے ہے۔ نہ اپنی ذات کے لئے۔ اگرچہ بذات خود یہ سبب اشراق کے ظاہر بھی ہوا اور جو کچھ اور جیسا کچھ ہو وہ زندہ اور عالم نہیں ہو سکتی تو محال ہے جسم جادوی کا یہ سبب ہیت کے جو نہ زندہ ہے نہ عالم ہے زندہ اور عالم ہو مانا۔ جو

اور بھی اس لئے کوئی شک نہیں ہے کہ ہیت اپنی ذات کے لئے ظاہر نہیں ہے۔ حسب بیان گذشتہ کہ ہیت خواہ ظلماتی ہو خواہ نورانی۔ وہ اپنی ذات کے لئے نور نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی ہستی غیر کے لئے ہے۔ جو

اور نہ ظاہر کرنے والی برزخ کی ہے۔ کیونکہ وہ فی نفسہ تاریک ہے کیوں کر ظاہر ہو سکتی ہے اس کے لئے کوئی شے کہ ہو لہذا ظہور فی نفسہ۔ (کیونکہ ظہور کسی شے کے لئے فرع ہے اُس کے ظہور فی نفسہ کی۔ کیونکہ جو ظاہر فی نفسہ ہو وہ اپنی ذات کے لئے کیوں کر ظاہر ہو سکتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ جو شے بالذات مدرك نہ ہو وہ اپنی ذات کا ادراک کیونکر کر سکتی ہے۔ اور جب اپنا ہی شعور اس کی نہیں ہے تو غیر کا شعور کیا ہوگا۔ کیونکہ غیر کا شعور اس کی فرع ہے کہ اپنا شعور ہو۔ جو کیونکہ جو شے اپنی ذات کا شعور نہیں رکھتی وہ غیر کا شعور نہیں کر سکتی (جس پر فطرت صحیحہ خود شہادت دیتی ہے۔)

جب کہ برزخ ظاہر نفسہ نہیں ہے۔ اور نہ ہیت ظاہر نفسہ ہے نہ برزخ ہیت کے لئے اور نہ ہیت برزخ کے لئے پس نہیں حاصل ہو سکتا (برزخ اور ہیت سے) وہ جو ظاہر نفسہ ہو (یعنی مدرك بذات خود ہم اور جبکہ ہیت کا وجود غیر کے لئے ہے (یعنی جسم جو اس کا محل ہے) تو اس ہیت سے اور برزخ سے حاصل نہیں ہو سکتی ہے وہ شے جو بذات خود قائم ہو۔ جو

۵۔ یہ ظاہر ہے۔ کیونکہ غیر کا من حیث غیر ہونے کے اسی صورت میں ادراک ہو سکتا جبکہ اپنی ذات کا ادراک ہوتا کہ مقابلہ کرے اپنی ذات کا دوسری ذات سے اور یہ یہاں محال ہے۔ ۱۲۔
۶۔ مشائخ کہتے ہیں کہ جب مادہ ایک صلاحیت خاص پیدا کرتا ہے تو وہ اتنا کرتا ہے نفس کا۔ مصنف کجی کو باطل قرار دیتے ہیں۔ ۱۲۔

دو چیزوں سے ایک چیز قائم بنفسہ اُس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ وجود ان دونوں سے ہر ایک کا لذاتہ ہونہ یہ کہ وجود دونوں یا ایک کا ان میں سے بغیر ہو۔

بلکہ قائم اُن دونوں سے بذات خود وہی برزخ ہے (کیونکہ عرض کو جوہر کے قیام میں کوئی دخل نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے جو ہر قائم بذات باقی رہ جاتا ہے۔ گوکہ عرض کا زوال ہو جائے۔ مثلاً سفید جب سیاہ ہو جائے۔ پس اگر کوئی شے ان دونوں سے مدبرک لذاتہ ہو تو یہ مدبرک وہی ہو گا جو ان دونوں سے لذاتہ ہے۔ برزخ اور ہیئت دونوں سے لذاتہ خود برزخ ہے۔ اور ہیئت کی ذات لذیرہ ہے۔ کچھ ہی ہو متنع ہے کہ ہیئت اپنی ذات کی مدبرک ہو۔ حسب بیان گذشتہ۔ برزخ ہی ہے جس کی ذات اپنے لئے ہے۔ کیونکہ وہ ہیئت غیر میں نہیں ہے کہ اُس کی ذات غیر کے لئے ہو۔ کیونکہ برزخ اور ہیئت دو شئیں ہیں۔ (ہر ایک کی ذات اور خاصیت جدا گانہ ہے۔ ایک لذاتہ ہے۔ اور دوسرا لغیرہ ہے۔ نہ کہ ذات ایک ہو جائے اور متنع ہو ان کا دو ذاتیں ہونا۔ اور تم جانتے ہو کہ برزخ فی نفسہ غیر ظاہر ہے۔ کیونکہ وہ تاریک ہے اور جب وہ ظاہر فی نفسہ نہیں ہے تو ظاہر نفسہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو نہ وہ اپنی ذات کا مدبرک ہے۔ نہ غیر ذات کا۔ وہو المطلوب۔)

دوسرا ایضاً: ہم کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی شے ہو جو کسی شے کو غیر کے لئے ظاہر کرے۔ جیسے نور عارض اپنے محل کو مثلاً آفتاب کا نور ظاہر کرتا ہے اپنے محل کو (یعنی آفتاب کے جسم کو ابصار کے لئے یا جیسے نور عارض محل کے لئے جیسے ابصار کا نور کہ ظاہر کرتا ہے رنگ اور شکل اور مقدار اجسام کو۔)

لازم نہیں ہے کہ اگر اُس کا ظہور غیر کے لئے ہو۔ (یا غیر کو غیر پر ظاہر کرے) تو اُس کا ظہور لذاتہ ہو (یعنی اپنی ذات کا ادراک کرے) اور اگر کوئی شے ظاہر کرے کسی امر کو غیر کے لئے تو چاہئے کہ یہ غیر ظاہر نفسہ ہو۔ (یعنی اپنی ذات کا مدبرک ہو تاکہ

اس پر ظاہر ہو کوئی امر۔ (کیونکہ ظہور کسی شے کا کسی شے کے لئے اس کی فرع ہے کہ وہ اپنی نفس اپنے لئے ظاہر ہو) اور جب یہ مقرر ہو گیا۔ پس ہم کہتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی امر جو ظاہر کرے کسی شے کو اسی شے کی ذات کے لئے تو اس بنا پر (یعنی اس اظہار) سے شے اپنے نفس پر ظاہر ہو جائے۔ (یعنی مدرک ذات ہو جائے) کیونکہ اُس کی نفس سے قریب اُس کے لئے کوئی شے نہیں ہے۔ اور اُس کا نفس اُس کے نفس پر پوشیدہ ہے۔ اور پوشیدہ ہے اس کی نفس اس کے نفس پر نفس کے لئے۔ پس کوئی شے اُس کی نفس کو اُس کے نفس کے لئے ظاہر نہیں کر سکتی ہرگز ہمیشہ کے لئے، یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ استدعا کرتا ہے ظاہر کرنا غیر کا اس کی نفس کو اُس کی نفس کے لئے یہ امر کہ نفس اس کی ظاہر ہم نفس قبل اس کے۔ (یعنی اس سے پہلے کہ غیر ظاہر کرے اس کی نفس کو اُس کے نفس کے لئے) برزخ پوشیدہ ہے اپنی ذات سے اپنی ذات پر (جیسا کہ بیان ہو چکا ہے) پس کوئی شے ظاہر نہیں کر سکتی اُس کی ذات پر کسی شے کو حسب بیان ایضاً نہ چاہئے کہ یہ بحث نہایت عمدہ ہے۔ اس لئے پھر کہنا ہے ایضاً دوسرے طریق سے اگر ظاہر کر دیتی برزخ کو اپنے نفس پر کوئی شے اس طرح کہ ادراک کرے اپنی ذات کا تو ظاہر کر دیتا اس کو نور اور ہر برزخ روشن اور ظاہر ہو جاتا اپنی ذات کے لئے (یعنی اپنی ذات کا ادراک کرتا اور زندہ ہو جاتا اور ایسا نہیں ہے۔ اور کوئی خصوصیت فرض کی جائے برزخ کے لئے ہیات ظلمانیہ کے سبب سے واجب نہیں ہونا کہ ظاہر کر دے اور اس کو اپنی ذات پر۔ اور مقرر ہو گیا دوسرے طریق سے کہ جو چیز ظاہر کرتی ہے نفس کو نفس کے لئے اُس کا ظہور نہ کسی ہیئت سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ کسی جو ہر تار یک سے۔ (اس لئے کہ ظہور شے کا اپنے نفس کے لئے اس کا مقتضی ہے کہ نور قائم بنفسہ ہو۔ اور حسب نور ہو تو جو ہر تار یک نہوا۔ اور جب قائم بذات ہوا تو ہیئت عرضی نہوا۔ پس ظاہر بنفسہ نہ برزخ ہے نہ ہیئت تو عکس نقیض سے یہ ٹھیکہ کہ جو چیز برزخ ہے اور ہیئت ہے وہ ظاہر بنفسہ نہیں ہے۔ یعنی نہ اپنی ذات کی مدرک ہے۔ وغیرہ کی۔ فہو المطلوب۔)

ایک جسم دوسرے جسم کا موجد نہیں ہو سکتا۔

قاعدہ :- اس بیان میں کہ جسم موجد جسم کا نہیں ہو سکتا۔ جب کہ تجر کو معلوم ہو گیا اسے انسان کہ تو نور مجرد ہے (یعنی مادہ سے مجرد اور بالذات مدرک اپنی

ذات کا اور غیر کا) اور تو کسی برزخ کے پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ پس جبکہ نور جو ہر
زندہ فاعل قاصر ہے برزخ کے پیدا کرنے سے تو بہت ہی ظاہر ہے۔ کہ برزخ مردہ
(جسم) برزخ کے ایجاد سے قاصر نہ ہو۔ پو

کیونکہ ایجاد انہماک ہے کسی شے کا۔ اور نکالنا اس کا عدم سے وجود میں
منتفع ہے۔ کہ ظاہر کرے دوسری چیز کو وہ چیز جو خود اپنی ذات پر ظاہر نہ ہو نہ اس
کی مدد رک ہو۔ پس محال ہے کہ جسم ایجاد کرے جسم کو کیونکہ ایجاد مستدعی ہے اور اک
یعنے حیات کا۔ اور اس اعتناع کا کہ جس کو اور اک نہ ہو اس سے ایجاد ہو۔ پو
فصل :- (انوار مجرہ عقلیہ کا اختلاف باعتبار کمال اور نقص کے ہے۔ نہ

باعتبار نوع کے جو کہ مشائیوں کا خیال ہے۔)
مشائیوں کا استدلال یہ ہے کہ اگر عقول مجرہ ایک ہی نوع سے ہوتے تو
ایک دوسرے کی علت کیوں ہوتی۔ اور بالعکس اس کے یہ دوسری کیوں پہلی کی
علت نہ ہوتی۔ کیونکہ حقیقت نور یہ میں سب برابر ہیں۔ اور اگر بعض کی تخصیص علیت
کے لئے اور بعض کی معلولیت کے لئے ہے تو یہ ترجیح بلا مرجع ہے۔ اور وہ محال ہے۔ جو با
ویا گیا ہے کہ یہ اس صورت میں لازم آتا جب سب نور نوع میں اور رتبہ وجود میں
برابر ہوتے اور جبکہ کمال اور نقصان میں اختلاف نہوتا۔ جب کمال اور نقصان
میں اختلاف ہے۔ تو بعض کا کمال علیت کا مقتضی ہے۔ اور بعض کا نقصان معلولیت
کا مقتضی ہے۔ نور تمام علت وجود ناقص کا ہے۔ نہ اس کا عکس۔ اور یہ ترجیح بلا
مرجع نہیں ہے۔ پو

سب نور (خواہ جو ہر ہوں خواہ عرض) فی نفسہ حقیقت میں اختلاف
نہیں رکھتے۔ مگر کمال اور نقص میں۔ اور امور خارجیہ سے۔ پو

یعنے اختلاف یا کمال و نقص میں ہے۔ یا ایسے امور سے جو ان کی حقیقت سے خارج ہیں۔
لیکن اگر تو راہی کی حقیقت نہ ہوتے تو مرکب ہوتے اجزائے اور کر سے کم دو جزئیہ بنتے۔ پو
اگر دو جزئیہ ہوتے اور ہر ایک ان میں سے فی نفسہ نور نہوتا تو ہر ایک ان
میں سے یا جو ہر ایک ہوتا۔ یا ہیئت ظلمانی ہوتا تو نور فی نفسہ موجود ہی نہوتا۔
کیونکہ غیر نور سے نور نہیں حاصل ہو سکتا ترکیب سے ایسی چیزوں کے جو نور نہیں

ہیں۔ اور اگر ایک ان دونوں چیزوں سے نور ہوتا اور دوسرا غیر نور تو غیر نور کو حقیقت نور یہ میں دخل نہیں ہے اس لئے کہ محال ہے کہ غیر نور سے نور حاصل ہو۔ اور حقیقت نور یہ ان میں سے ایک ہے۔ اس لئے دوسرا جز ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو جز فرض کیا تھا۔ صحت ۶

اور تجھ کو عنقریب انوار میں جس چیز سے فرق ہوتا ہے معلوم ہو جائیگا۔
انشاء اللہ تعالیٰ۔ ۶

فصل :- (دوسرے طریق سے) ہم کہتے ہیں کہ انوار مجرد خواہ عقول ہوں خواہ نفوس حقیقت میں مختلف نہیں ہیں۔ اگر ان کی حقیقتوں میں فرق ہوتا تو ہر نور مجرد میں نوریت ہوتی۔ (جو کہ قدر مشترک ہے انوار میں) اور نور کے سوا کچھ اور ہوتا (جو کہ ممیز ہوتا ایک نور کا دوسرے نور سے۔ کیونکہ ان کی حقیقتیں مختلف فرض کی گئی ہیں۔) اور یہ غیر (جو نور نہیں ہے) یا تو ایک ہیئت ہوتا نور مجرد میں یا نور مجرد خود اس غیر میں ایک ہیئت ہوتا۔ یا ہر ایک ان میں سے قائم بذات خود ہوتا۔ اگر غیر ہیئت ہوتا نور مجرد میں تو وہ غیر خارج ہے نور مجرد کی حقیقت سے کیونکہ ہیئت (چونکہ عرض ہے) حاصل نہ ہوگی نور میں۔ مگر بعد تحقق باہیت مستقل کے عقل میں پس حقیقت میں اس سے اختلاف نہوگا۔ (کیونکہ جو چیز کسی چیز کی حقیقت سے خارج ہو اُس سے اُس چیز میں اختلاف غیر ممکن ہے) اور اگر نور مجرد خود ہیئت ہو اس غیر میں پس یہ مفروض نور مجرد نہیں ہے۔ بلکہ جو ہر تار ایک ہے۔ اس میں نور عارضی ہے۔ مگر اس کو نور مجرد فرض کیا تھا یہ محال ہے۔ اور اگر دونوں قائم بذات خود ہوں تو ایک ان میں سے دوسرے کا محل نہیں ہے۔ اور نہ محل میں شریک ہے۔ اور نہ دونوں برزخوں کو جن میں امتزاج یا اتصال ہو کوئی تعلق ایک کو دوسرے سے نہیں ہے۔ پس انوار مجردہ مختلف الحقیقت نہیں ہیں۔ ۶

۱۔ تین شقیں (۱) یہ غیر ہیئت ہو نور مجرد میں اس صورت میں نور مجرد قائم بذات خود ہے۔ اور غیر اس کا عرض ہے (۲) نور مجرد ہیئت ہوتا غیر میں اس صورت میں غیر قائم بذات خود ہے۔ اور نور مجرد اس کا عرض ہے۔ (۳) دونوں یعنی نور مجرد اور غیر دونوں قائم بذات خود ہوتے۔ یعنی دونوں جو ہر تار کوئی غیر قائم بذات خود ہے۔

ایضاح دوسرا۔ جب کہ ثابت ہو گیا کہ تیری ذاتیت (یعنی نفس ناطقہ) نور مجرد ہے۔ اور مدرک بنفس ہے۔ اور انوار مجردہ حقیقت میں اختلاف نہیں رکھتے تو واجب ہوا کہ سب مدرک لذاتہ ہوں۔ کیونکہ جو امر واجب ہے ایک شے (نفس ناطقہ) کے لئے وہی اس کے شریک حقیقت پر بھی واجب ہے (مثلاً عقل) یہ مذکور ہے اس ایضاح میں۔

طریق دیگر۔ اس بیان میں کہ عقول بذات خود مدرک ہیں۔ جب امور مذکورہ تجھ کو معلوم ہو چکے (یعنی اولاً فصل تفصیلی میں کہ ہر نور مجرد ظاہر لذاتہ اور مدرک لذاتہ ہے) تو مستغنی ہے ان وجوہ سے (ایک ان میں سے یہ بیان تھا اور دوسرے مذکور ہے حکومت میں کہ جو چیز اپنی ذات کی مدرک ہے وہ نور بنفس ہے اور بالعکس)۔
قاعدہ :- اس بیان میں کہ ایجاد کرنے والا برزخوں کا اور روشن کرنے والا ان کا مدرک بذات خود ہے جبکہ تمام برزخوں کو نور اور وجود کا بخشنے والا مجرد ہے۔ کیونکہ تم سمجھ چکے ہو کہ برزخ مردہ نہ برزخ کو پیدا کر سکتی ہے۔ نہ ہیئت جسمیہ کو خواہ وہ نوری ہے۔ خواہ ظلمانی۔ ناقص ہے رتبہ ایجاد سے۔ کیونکہ وہ محتاج ہے کہ غیر کے ساتھ قائم ہو۔ پس ضرور ہوا کہ موجد تمام جسموں کا نور مجرد ہو) لہذا وہ زندہ ہے مدرک ہے بذات خود۔ کیونکہ وہ نور ہے بذات خود۔

فصل :- (اثبات میں واجب لذاتہ کے اور اس کی وحدانیت اور اس کا مبرا ہونا صفات نقص سے۔ اور متنوع ہونا عدم کا اس کی ذات پر۔ پہلی بات پر صنف نے اس طرح استدلال کیا ہے) اگر نور مجرد اپنی ماہیت میں محتاج ہو تو اس کی احتیاج جو ہر تاریک مردہ سے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اپنے سے اشرف اور اتم کو جو کسی جہت میں نہو ایجاد کرے۔ کیونکہ ایجاد موقوف ہے حیوۃ پر۔ اور جو ہر تاریک مردہ ہے۔ ہم نے فرض کیا کہ حیات پر موقوف نہیں۔ لیکن یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اپنے سے اشرف کو ایجاد کرے۔ کیونکہ عقل شہادت دیتی ہے کہ علت اشرف ہوتی ہے معلول سے۔ اور اس سے تمام تر ہوتی ہے۔ نہ اس کا عکس۔ مانا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے سے اشرف اور اتم کو ایجاد کر سکے۔ لیکن یہ محال ہے کہ ایسی شے کو ایجاد کرے جو کسی جہت میں نہو۔ کیونکہ معلول ذی الجہتہ کا ضرورتاً

ذالجمہتہ ہونا چاہئے۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ کہ

کہاں ممکن ہے کہ تاریک نور کو افادہ پہنچائے۔ اگر نور مجر و محتاج ہو سکتا ہے اپنے تحقق کے لئے تو نور قائم بذاتہ کا محتاج ہو سکتا ہے۔ پھر نہیں جاتا انوار قائمہ کا مرتب سلسلہ غیر نہایت تک جو تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ برہان سے کہ نہایت کا ہونا واجب ہے مرتبات مجتہدہ میں پس ضرور ہے کہ انتہی ہوں انوار قائم بذاتہ خود ہا اور انوار عارضہ اور برزخیں اور ان کی ہتھیں ایک نور مجر و پر جس کے ماوراء کوئی نور نہیں ہے۔ اور وہی نور الانوار جل شانہ جل بلالہ ہے۔ (کیونکہ سب نور اسی سے ہیں) اور نور محیط ہے (جمع انوار پر بہ سبب شدت اپنے ظہور کے اور کمال اشراق کے اور تمام انوار میں اس کا لطف نافذ ہے) نور قیوم ہے۔ کیونکہ سب کا قیام اسی سے ہے۔ نور مقدس ہے (کیونکہ میرا ہے جمیع صفات نقص سے خستہ کہ امکان۔ نور اعظم و اعلیٰ ہے۔ کیونکہ اس سے بڑھا ہوا اور برتر کوئی نہیں ہے) وہ نور قہار ہے جمیع انوار پر بہ سبب اپنے شدت اشراق اور قوت لمعان کے نور اس کا غیر متناہی ہے۔ شدت اور قوت میں۔ وہ غنی مطلق ہے۔ کیونکہ اس کے ماوراء کوئی شے نہیں ہے۔ مراتب علیت میں کہ وہ نعوذ باللہ اس کا محتاج ہو۔ اگر ایسا ہو تو وہ غنی مطلق نہیں ہے۔ نہ اپنی ذات میں اس کو کسی کی احتیاج ہے نہ اپنے کمال میں) کہ نہیں متصور ہو سکتا وجود دونوروں کا کہ وہ دونوں مجر و اور غنی ہوں کیونکہ وہ دونوں مختلف نہ ہوں گے حقیقت میں حسب بیان گذشتہ۔ نہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکتا ہے۔ اسی امر سے جس سے اشتراک ہے۔ (یعنی حقیقت نور یہ مجر وہ میں کیونکہ مابہ الاتیاز جدا ہوتا ہے۔ مابہ الاشتراک سے) نہ کسی ایسے امر سے جو لازم حقیقت فرض کیا جائے اور نہ کسی عارض غریب سے۔ خواہ وہ عارض ظلمانی ہو۔ خواہ نورانی۔ کیونکہ اس کا دران دو کے کوئی مخصوص نہیں ہے۔ (کیونکہ مفروض یہ ہے کہ دونوں غنی مطلق ہیں۔ پس ان کے ماوراء کوئی ایسی شے نہیں جو ایک کی یا دونوں کی تخصیص کر دے) اور اگر مخصوص ہوا ایک ان میں سے اپنا یا اپنے ساتھی کا تو پائیے کہ قبل تخصیص کے متعین ہوں۔ نیز کسی مخصوص کے اور یہ محال ہے۔ کیونکہ متصور نہیں ہو سکتا تعین بلا کسی مخصوص کے (جس کا وجود بہ نسبت غنی مطلق کے متنع ہے)۔

سب کا مبداء
اور متناہی ایک
ہے تعالیٰ شانہ۔

برہان وحدانیت

پس نور مجرد غنی ایک ہی ہے۔ اور وہ نور الانوار ہے۔ اور اس کے سوا جو ہے اس کا محتاج ہے۔ نہ اس کا کوئی ند (ہمسر) ہے۔ نہ مثل۔ نہ اس پر کسی کا زور چٹایا نہ اس کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کل قہر (زور) اور قوت اُسی سے مستفاد ہے۔ جو نہ ممکن ہے عدم نور الانوار پر۔ کیونکہ اگر وہ ممکن عدم ہوتا تو ممکن الوجود ہوتا۔ (اور اگر ممکن الوجود ہوتا تو اس کا کوئی مزج ہوتا جو کہ ترجیح دے عدم کو وجود پر۔ کیونکہ ترجیح بلا مزج محال ہے۔) اور مزج اس کے تحقق کی اُسی کی ذات نہیں ہو سکتی جیسے تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ (مقدمہ فصل سوم مقالہ سوم از قسم اول) بلکہ چاہیے کہ اور کوئی مزج ہو۔ پس نور الانوار غنی مطلق نہ ہوا حقیقتاً۔ (کیونکہ اس کی ذات کو غیر کی احتیاج ہوئی) پس وہ محتاج ہوا ایک اور غنی مطلق کا۔ اور وہ نور الانوار ہے۔ (جس پر سلسلہ موجودات ممکنہ کا تمام ہوتا ہے) کیونکہ واجب ہے تناسل سلسلہ کی۔ اور اُس کا بیان ہو چکا ہے۔) جو

اور بھی ایک اور طریق سے۔ کیونکہ شے اپنی ذات کے عدم کی مقتضی نہیں ہوتی۔ ورنہ تحقق نہ ہوتا۔ اور نور الانوار وحدانی ہے۔ اُس کی ذات میں کوئی شرط نہیں ہے۔ اور اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ اس کا تابع ہے۔ جب نہ اس کی ذات میں کوئی شرط ہے۔ نہ اس کا کوئی ضد ہے تو کوئی اس کا باطل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ وہ قیوم اور دائم ہے (کیونکہ قائم بالذات ہے۔ ازلاً اور ابداً) نہ نور الانوار کو کوئی ہیئت لاحق ہوتی ہے۔ خواہ نورانی ہو خواہ ظلمانی۔ اور نہ کوئی صفت (کیونکہ ہر صفت غیر موصوف ہوتی ہے۔ اور ہر موصوف غیر صفت۔ یہاں صفات حقیقیہ سے بحث ہے۔ نہ صفات اضافیہ و سلبیہ و اعتباریہ سے) ہوتی ہے۔ بوجہ من الوجود۔) جو

لیکن اجمالاً پس اس لیے کہ ہیئت ظلمانیہ اگر اس میں ہوتی (یعنی حال اس کی ذات میں) تو لازم آتا کہ اُس کی حقیقت ذات میں کوئی ظلمانی جہت

۱۵۔ کما قال امیر المومنین کمال التوحید نفی الصفات عنہ۔ لشہادۃ کل صفتہ انہا غیر الموصوف
ولشہادۃ کل موصوف انہ غیر الصفتہ۔ ۱۳

موجود ہو۔ جو اس ہیئت ظلمانیہ کے حلول کی موجب ہوتی ہے۔ پس وہ مرکب ہوتا۔ (جہت نوری اور جہت ظلمانی سے) تو وہ نور محض نہوتا۔ اور مفروض اس کے خلاف ہے۔ صفت۔ بجز

اگر ہیئت نوری ہوتی تو جس چیز میں ہوتی اس کے نور کو زیادہ کر دیتی تو نور الانوار نور حاصل کرتا ایک ہیئت سے۔ اور اس کی ذات جو غنی ہے حاصل کرتی نور ایسی چیز سے جو خود اس کی محتاج ہے۔ اور وہی اس کے وجود کا موجب ہوا ہے۔ کیونکہ اس سے بالاتر تو کوئی نہیں ہے جو اس کی ذات میں ایک نوری ہیئت کا موجب ہو۔ اور یہ محال ہے۔ بجز

اجمال دیگر :- (اس بیان میں کہ ہیئت نوری نہیں حلول کرتی نور الانوار کی ذات میں۔)

منیر زیادہ نورانی ہوتا ہے مستنیر سے۔ کیونکہ منیر عطا کرتا ہے یہ نور۔ پس ذات منیر کی انوار ہے۔ ذات سے مستنیر کی۔ (اور مستنیر اس صورت میں فرض کیا گیا ہے نور الانوار۔) یہ متنع ہے کیونکہ نور الانوار سے انور کوئی نہیں ہے۔ بجز طریق دیگر :- تفصیلی (نور الانوار کی کوئی ہیئت نہیں ہے۔ نہ کوئی صفت جو اس کی ذات میں قرار کیے ہوئے ہو۔ اس لئے کہ یہ صفت واجب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ دو واجب موجود نہیں ہیں۔ اور نہ کسی اور واجب کی معلول ہے۔ اسی وجہ سے جو ابھی بیان ہوئی۔ اور نہ کسی ممکن کی معلول ہے۔ کیونکہ واجب ممکن سے منفعل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سلسلہ حاجت کل ممکنات کا ذات واجب پر ختم ہوتا ہے۔ اور اس کا محال ہونا صاف ظاہر ہے۔ بلکہ اگر کوئی ہیئت ہو سکتی ہے تو وہ ممکن اور معلول نور الانوار کی ہو سکتی ہے۔ (اس چوتھی شق کی تردید خود مصنف سے) اگر نور الانوار اپنی ذات کے لئے کسی ہیئت کا موجب ہو تو وہ فاعل بھی ہوا اور قابل بھی۔ اور جہت فعل کی ضرور ہے کہ جہت قبول سے جدا ہو۔ (یا اس لئے کہ فعل فاعل کبھی غیر میں ہوتا ہے۔ اور قبول قابل کا غیر میں نہیں ہو سکتا۔ یا اس لئے کہ فاعل کبھی علت تامہ ہوتا ہے مفعول کی اور قابل علت تامہ مقبول کا نہیں ہوتا۔ اور یہ دونوں مقدمے دوسری شکل سے یہ نتیجہ دیتے ہیں کہ جہت فعل جہت قبول کے

خلاف ہوتا ہے۔) جو

اگر جہت فعل بعینہ جہت قبول ہو (تو ہر قبول کرنے والے نے جو قبول کیا ہے اس کا فاعل ہو۔ اور ہر فاعل نے جو فعل کیا ہے اس کا قبول کرنے والا ہو بغیر فعل سے) (یعنی فعل عین قبول ہو)۔ پس لازم آتا ہے کہ نور الانوار میں بنا براس فرض کے ایک جہت مقتضی فعل کی ہو۔ اور دوسری جہت مقتضی قبول کی ہو۔ اور یہ سلسلہ غیر نہایت تک نہیں جاتا۔ کیونکہ تسلسل محال ہے۔ پس غیبی ہوتا ہے اسی کی ذات میں دو جہتوں پر۔ تو اس کی ذات مرکب ہوئی نہ بسیط۔ صحت۔ جو

دوسرے :- اس لئے کہ دونوں جہتوں سے ہر ایک نور غنی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دو غنی موجود نہیں ہیں۔ نہ ایک جہت غنی ہو سکتی ہے۔ اور دوسری جہت محتاج۔ اگر یہ جہت اسی میں ایک ہیئت ہو تو اس کی طرف کلام رجوع ہو گا۔ (کہ اس کی علت ذات ہے یا غیر ذات اور یہ دونوں امر محال ہیں)۔ اور اگر ہیئت نہ ہو تو مستقل ہو تو پھر اس میں نہیں ہے۔ اور مفروض یہ تھا کہ جہت اسی کی ذات میں ہے۔ اور یہ متنع ہے۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نور ہو۔ اور دوسری ہیئت ظلمانی ہو۔ کیونکہ یہی کلام پھر عود کر گیا۔ اور نہ یہ کہ ایک جو ہر تار یک ہو اور دوسری نور مجز ہو۔ تو ہر ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ جو ہر تار یک نور الانوار کی ذات ہی میں نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہو گیا کہ نور الانوار اپنے ماسوا سے مجرور ہے۔ کوئی چیز اس کے ساتھ ضم نہیں ہے۔ جو

نہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ کوئی چیز اس سے انہی (خوب تر) ہو (کیونکہ وہ سبب سے احسن اور اجل اور اتم اور اکمل ہے)۔ اور جب کہ حاصل اس کا کہ کسی شے کو اپنی ذات کا علم ہو یہ ہے کہ اس کی ذات لذاتہ ظاہر ہو۔ اور وہ نوریت محض ہو وہ نوریت جس کا ظہور اس کے غیر سے نہیں ہے (بلکہ اس کا ظہور بذات خود اپنی ذات کے لئے ہے)۔ اس لئے نور الانوار کی حیات اور علم بذات خود ہے۔ اس کی ذات پر زائد نہیں ہے بلکہ اس کی عین ذات ہے۔ اور اس کا بیان ہو چکا ہے کہ ہر نور مجز کا ظہور لذاتہ اس کی عین ذات ہے۔ اور وہی اس کا علم اور حیات ہے۔ دونوں اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں)۔ جو

یاں اشارت

معلوم ہو کہ ہم نے جس چیز کی نفی ذات واجب سے کی ہے وہ صفات حقیقیہ ہیں۔ نہ کہ صفات اضافیہ و سلبیہ و اعتباریہ۔ اضافیہ کی مثالیں جیسے مبدعیت۔ مبدعیت۔ خالقیت صفات سلبیہ کی مثالیں قدوسیت فردیت۔ صفات اعتباریہ کی مثالیں جیسے شیئت حقیقت۔ بگو

مقالہ دوسرا ترتیب وجود میں

لا یصدر من الواحد
الا الواحد

فصل :- (اس بیان میں کہ واحد حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے) نہیں جائز ہے کہ حاصل ہو نور الانوار سے نور اور غیر نور ظلمات سے خواہ جو ہر ہو۔ خواہ پختہ۔ بالفرض اگر ایسا ہو تو اقتضا نور کا جدا ہو گا۔ ظلمت کے اقتضا سے پس ذات اُس کی مرکب ہو جائیگی (دو چیزوں سے) ایک وہ جو موجب ہے نور کا (دوسرے) وہ جو موجب ہے ظلمت کا۔ اور اُس کا محال ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ بگو

بلکہ ظلمات نہیں حاصل ہوتے اُس سے بغیر توسط کے۔ بگو
دلیل دیگر :- اور بھی اس لئے کہ نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اگر مقتضی کسی امر کا ہو تو وہ نور ہی کا مقتضی ہو گا۔ فطرت صحیحہ اس پر خود ہی شہادت دیتی ہے متنع ہے کہ موجد ہو نور الانوار نور اور غیر نور جیسے ظلمات کا۔ بگو
اور یہ حاصل ہوتے ہیں نور الانوار سے دو نور۔ کیونکہ ایک کا اقتضا دوسرے کے اقتضا سے جدا ہے۔ اور دو اقتضاؤں کا ہونا دو جہتوں پر لازم کرتا ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ دو جہتوں کا متنع ہونا ہم نے ثابت کر دیا ہے۔ اور یہ دلیل کافی ہے کہ دو چیزیں اُس سے نہیں حاصل ہو سکتیں۔ چاہے وہ کچھ ہی ہوں۔ (یعنی خواہ دو نور ہوں۔ خواہ دو ظلمتیں ہوں۔ یا ایک نور ہو دوسرے ظلمت ہو)۔ بگو

دلیل تفصیلی۔

اور اس تفصیل میں ہم کہتے ہیں کہ دو چیزوں میں کسی فارق کا ہونا ضرور ہے (کیونکہ دوئی بغیر اختلاف کے نہیں تصور کی جاسکتی)۔ اور کلام رجوع کرے گا

طریقت مابہ الاشتراک اور مابہ الاتیاز کے اُن دونوں میں۔ پس لازم آئیں گی دو چیزیں
اس کی ذات میں اور یہ محال ہے۔

فصل :- (جو چیز پہلے صادر ہو نور الانوار سے وہ ایک نور مجرد ہے) اور اگر فرض کیا جائے وجود ظلمت کا نور الانوار سے تو نہ حاصل ہوگا اُس کے ساتھ نور۔ ورنہ متعدد ہو جائیں گے جہات حسب بیان سابق۔ اور انوار مجرد درک اور عارض کی کثرتیں ظاہر ہیں۔ پس اگر صادر ہو نور الانوار سے ظلمت تو وہ ایک ہی ہوگی۔ اور نہ موجود ہوں سوا اس کے انوار اور ظلمات (اس لئے کہ ظلمت سے نور کا صادر ہونا متنع ہے) اعمد مغروض یہ ہے کہ مبداء اول سے ایک ظلمت پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ اخص سے اشرف کا پیدا ہونا متنع ہے۔ کیونکہ علت بہ اشرف ہوتی ہے معلول سے۔ اور دوسرے ظلمات کا وجود بھی غیر ممکن ہے۔ اس لئے کہ ظلمت کا وجود موقوف ہے نور کے وجود پر۔ اس سے معلوم ہوا محال ہے اس بات کا کہ صادر اول ظلمت ہے۔ وجود خود شاہد ہے اس کے بطلان پر۔ جبکہ نور الانوار سے باوصف اُس کی وحدت کے کثرۃ کا صدور متعذر نہیں ہے۔ اور نہ ممکن ہے حصول کسی جوہر تاریک یا ہئیت کا۔ اور نہ دونوں کا پس پہلے جو چیز نور الانوار سے حاصل ہوتی ہے وہ ایک نور مجرد ہے۔

مابہ الاتیاز اس نور مجرد کا نور الانوار سے کوئی ہئیت ظلماتی نہیں ہے۔ جو کہ مستفاد ہو نور الانوار سے۔ کیونکہ اس طرح جہات میں نور الانوار کے تعدد لازم آتا ہے۔ اور یہ مع اس امر کے جو برہان سے ثابت ہو چکا ہے کہ انوار خصوصاً انوار مجردہ کی حقیقتوں میں اختلاف نہیں ہے۔ پس مابہ الاتیاز درمیان نور الانوار اور نور اول کے جو نور الانوار سے حاصل ہوا ہے نہیں ہے۔ مگر فرق کمال اور نقص کا۔ اور جیسے محسوسات میں نور مستفاد مثل نور مفید کے کامل نہیں ہوتا۔ (جیسے آفتاب کا نور کہ وہ مفید ہے کامل تر ہے اور اس کی شعاعیں جو کہ مستفاد ہیں ناقص ہیں۔)

۱۱۔ یعنی پہلے پھل صادر ہونا ظلمت کا۔ ۱۲۔

۱۳۔ بہتر مثال یہ ہے کہ آفتاب کا نور مفید ہے۔ اور قمر کا نور مستفاد ہے۔ اور نور آفتاب کا بدرجہ کمال قوی تر ہے۔ نور قمر سے۔ ۱۴۔

پس انوار مجروحہ کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ نور اول کے نور کا اشراق اور کمال اگرچہ بہ نسبت اپنے ماتحت نور کے کسی درجہ اشراق پر ہو لیکن وہ بہ نسبت نور الانوار کے نہایت ہی ضعیف ہے۔ اور اشراق بہت ہی کم ہے۔ بلکہ اُس کے نور تنہا ہی کو نور الانوار سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے جس کا نور غیر تنہا ہی ہے۔ اور اس کے کمال کی کوئی حد نہیں ہے۔ بخلاف اُس نور کے جو نور اول کے ماتحت ہو۔ اس سے البتہ اس کی نسبت ہے۔ حق یہ ہے کہ جمیع انوار عقلیہ کی نسبت نور الانوار سے ایسی ہے جیسے شفاف جسموں کی نسبت نور شمس سے ہے۔ انوار عارضہ (جو اجسام میں ہیں) اُن سب کا کمال اور ضعف بہ سبب مفید کے ہوتا ہے۔ اگرچہ قبول و استعداد میں اتکا ہو۔ جیسے دیوار جو آفتاب سے منور ہو۔ اور وہی جب چراغ سے روشنی لے۔ (دیوار باعتبار قبول و استعداد کے وہی ہے۔ لیکن مفید یعنی فائدہ پہنچانے والا ایک صورت میں آفتاب ہے۔ اور دوسری صورت میں چراغ جو ناقص ہے) یا زمرہ پر انعکاس ہے اُس نور کا جو آفتاب سے پہنچتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمین جو نور آفتاب سے قبول کرتی ہے پھر وہ نور جو بذریعہ شیشہ کے منعکس ہو یا جو قبول کرے چراغ سے اور ظاہر ہے کہ ان میں فرق سوائے مفید کے اور کسی سبب سے نہیں ہوتا۔ اس صورت میں قابل متحد ہے۔ اور اُس کی استعداد۔ اور کبھی فاعل ایک ہی ہوتا ہے۔ لیکن شعاع کا کمال اور نقصان بہ سبب قابل کے ہوتا ہے۔ جیسے شعاع آفتاب کی جو بلور پر پڑتی ہے۔ اور وہ جو شیشہ (سیاہ مہرہ) پر پڑتی ہے۔ اور زمین پر کیونکہ وہی نور بلور اور سیاہ مہرہ دونوں قبول کرتے ہیں۔

نور مجروحہ میں کوئی قابل نہیں ہے۔ کیونکہ نور الانوار کے ماوراجو انوار میں اُن کا کمال اور نقص ان کے فاعل کے رتبہ کے سبب سے ہوتا ہے جس کی علت اکمل ہے۔ وہ اکمل ہے بہ نسبت اس کے جس کی علت اس سے کمتر ہے کمال میں۔ اور کمال نور انوار کا کسی علت کے سبب سے نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی علت نہیں ہے۔ بلکہ وہ نور محض ہے۔ فقر اور نقص کے شائبہ سے منزہ ہے۔ اس کا کمال لذات ہے۔ اس سے کسی ظلمت کا غلط نہیں ہے کہ اسے نقص لازم ہو۔ اور اس کے درار کوئی شے نہیں ہے کہ اُس کی طرف اجتہاد ہو وہی ابتدا ہے۔ وہی انتہا ہے۔ وہ خود مبدع

اور غایت ہے۔ پو

سوال :- ماہیت نوریہ اپنی ذات کی حیثیت سے مقتضی کمال کی نہیں ہے۔ (کیونکہ اگر ذات کمال کی مقتضی ہوتی تو جملہ انوار کا کمال یکساں ہوتا۔) پس ماہیت نوریہ کی تخصیص نور کے نور سے ہے۔ (یعنی کمال نوریت) اور یہ معلول ہے محتاج ہے۔ اس ماہیت کے تخصیص کا اس کمال کے لئے تاکہ نور انوار ہو۔ پو

جواب :- ماہیت نوریہ ایک کلیہ ذہنیہ ہے۔ وہ اعیان میں نہیں ہے۔ اور اس حیثیت سے کسی امر خارجی کے تخصیص کی موجب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ متنع ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہو وہ بعینہ اعیان میں نکل آئے۔ اور عین میں جو ہے وہ شے واحد ہے۔ اصل اور کمال نہیں ہے۔ (اصل یعنی ماہیت اور کمال وہ امر خارجی جس سے ماہیت کی تخصیص ہوئی وجود خارجی میں یعنی کمال نور الانوار کا بلکہ کمال وہ عین ذات نوری ہے۔ نہ کوئی امر جو اس پر زائد ہو۔ تاکہ ماہیت نور الانوار کی اپنی تخصیص کے لئے اس امر زائد کی محتاج ہو۔ مگر انوار مجرہ جو ممکنات سے ہیں ان کا کمال اگرچہ ان کی نوری ذات پر زائد نہیں ہے۔ لیکن وہ معلول ہے۔ پس محتاج ہے کمال ان کا جو کہ عین ذات ہے۔ اُن کی جو کہ ممکن ہے طرف مخصص کے۔ جو ان کا موجد ہے۔ اور مفیض ہے جو اُن کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ اور امر ذہنی کے اعتبارات ہوتے ہیں۔ جو عین میں تصور نہیں کیے جاسکتے۔ مثلاً امر ذہنی کلی ہے مشترک کثیرین میں۔ اور امر خارجی جزئی ہے اس کا حل کثیرین پر متنع ہے۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ قائم بذاتہ (یعنی جو ہر جسمانی ہو خواہ روحانی) کمال اور نقص کو قبول نہیں کرتا۔ (یعنی شدت اور ضعف کو یہ نہ حکم ہے) اس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ بلکہ جو کچھ بیان ہوا ہے وہ حکم انوار مجرہ کا ہے (نہ مطلق انوار کا) کیونکہ انوار عارضہ اوپر انوار مجرہ کے جن کی طرف ہم عنقریب اشارہ کریں گے۔ اُن میں دو وجہوں سے تفاوت ہوتا ہے۔ فاعل کے رتبہ کی وجہ سے اور قابل کی وجہ سے۔ کیونکہ جو شعاع

۱۵۔ تحکم مناظرہ کی اصطلاح میں وہ مقدمہ ہے جس کو کوئی فریق دوسرے فریق سے بلا وجہ تسلیم کرانا چاہتا ہو۔ یا کسی مقدمہ کو جو اس کا مسئلہ ہو دوسرے سے یہ امید کرے کہ وہ بھی اس کو تسلیم کر لے گا۔ ۱۶۔

پہنچتی ہے نور الانوار سے نور اول کو وہ کامل تر ہے۔ یہ نسبت اس شمع کے جو نور ثانی کو پہنچتی ہے۔ نور اول سے کیونکہ پہلی صورت میں مفیض اور مستفیض دونوں اشد فعل اور اتم قبول ہیں یہ نسبت ان دونوں کے نور ثانی میں پس ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے۔ اور وہ نور قریب تر ہے۔ نور الانوار سے اور عظیم ہے۔ اور بعض نے اس کو نامزد کیا ہے۔ فہلویہ سے۔ (اور بعض نسخوں میں اس طرح عبارت ہے کہ بعض فہلویہ نے اس کو) بہمن کہا ہے۔ (اور حکیم فاضل زرداشت کا یہ مضمون ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہمن ہے۔ پھر ارومی بہشت ہے۔ پھر شہر یور ہے۔ پھر اسفند ارند ہے۔ پھر خوراد ہے۔ پھر مرداد ہے۔ اور ایک دوسرے سے پیدا کیے گئے ہیں۔ جیسے چراغ سے چراغ۔ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے۔ اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا۔ اور ان سے علوم حقیقی کا استفادہ کیا۔ پھر نور اقرب فقیر ہے فی نفسہ (کیونکہ ممکن ہے فی نفسہ محتاج غیر کا) غنی ہے بہ سبب اول کے (کیونکہ اس کی وجہ سے واجب ہوا ہے نقطہ غیر سے مستغنی ہے) اور وجود کسی نور کا نور الانوار سے اس طرح نہیں ہے کہ جدا ہو اس سے کوئی چیز کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ انفصال اور اتصال خواص سے اجرام کے ہے (کیونکہ انفصال عدم اتصال ہے۔ اس چیز سے جس کی مثال سے اتصال ہو۔ اور وہ جسام اور ابعا وہیں) برتر اور پاک ہے نور الانوار خواص اجرام سے۔ اور نہ اس طرح کہ اس سے کوئی شے منتقل ہو۔ (کیونکہ جو شے اس سے منتقل ہو نہ وہ جو ہر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے اس کا کوئی جز نہیں ہے کہ اس سے جدا ہو۔ اور نہ ہیات۔ یعنی عرض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عرض کا انتقال محال ہے۔ اور مع اس امر کے نور الانوار کی کوئی ہیئت بھی نہیں ہے۔ نہ نورانی نہ ظلمانی کہ اس کے انتقال کا تو ہم ہو۔ جیسے شمع آفتاب کی اور تم معلوم کر چکے ہو کہ نور الانوار کی ہیئت کا ہونا محال ہے۔ اور ہم تم سے ایک فصل میں بیان کر چکے ہیں جس کا یہ مضمون ہے کہ شمع آفتاب سے

۱۵۔ بہمن وہی ہے جس کو حکماء ہنود برہما کہتے ہیں۔ ۱۲۔

۱۵۔ اتصال اور انفصال میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے۔ فاقہم۔ ۱۲۔

نہیں ہے۔ الا اس بنا پر کہ وہ اس کے ساتھ موجود ہے۔ نقطہ۔ (کیونکہ حصول شعاع کا آفتاب سے اس طرح نہیں ہے کہ کوئی جسم آفتاب سے جدا ہو جسے یا کسی عرض کا انتقال ہو۔ بلکہ جب اٹھ گیا پردہ درمیان منیر اور مستبصر کے جو کہ مستعد ہے استنار (روشن ہونے کے) ایسے مثل اجرام کثیف کے جو اس کے مقابل ہوں۔ اور ایک۔ جرم شفاف متوسط ہو پھر نچا دیا عقل نے ایک ہیئت نوری کا اس کے مقابل پر جو کہ مستعد ہے۔ اور جب تم کو حصول شعاع کے بارے میں یہ معلوم ہو چکا کہ جو نور جسمانی عارضی ہے۔) پس اسی طرح سمجھ لو کہ ہر نور شارق کے باب میں خواہ وہ عارض ہو

۱۔ قول مصنف ہر نور شارق کے باب میں خواہ عارض ہو خواہ مجرد الخ میں کہتا ہوں کہ انوار عقلیہ میں کوئی ہیئت نوری صفت وجودی زائد اس کی ذات پر نہیں ہوتی۔ جو کہ حقیقت نوری وجودی ہے۔ کہ وارد ہو وہ ہیئت اس پر خارج سے۔ بلکہ اگر اس میں کوئی صفت ہے تو وہ اس کے لوازم ذات سے ہے۔ اور اس کے لیے جہت فعلیت ہے۔ بقیاس ان لوازم کے۔ نہ جہت انفعالی۔ ورنہ اس میں ترکیب لازم آئیگی۔ خصوصاً مصنف کے نزدیک اس حیثیت سے کہ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ جہت قایلینہ اور جہت فاعلیہ اور ہے اور تحقیق یہ ہے کہ یہ انوار بسیط ہیں۔ مصنف کے نزدیک عقلاً اور خارجاً اور بعض اگر نور مجرد سے کوئی دوسرا نور مجرد حاصل ہو اور نور اس کو عارض ہو پس وہ ایک ہی جہت سے ہو گا کہ حاصل ہوئیں اس سے دو چیزیں معروض اور عارض اگرچہ حصول اس عارض کا اس سے بسبب قابل کے ہو۔ پس اس قابل میں دو جہتیں ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس سے دو امر حاصل ہوئے۔ نور عارض جو اس میں ہے اور نور مجرد اس سے پھر پوشیدہ نہیں ہے کہ ہر صفت وجودی سے ایک کمال موصوف میں واجب ہوتا ہے۔ اس صفت سے اور جس طرح متنع ہے طلب کمال کرنا واجب کا صفت امکانی سے اسی طرح محال ہے طلب کمال کرنا جو ہر عقلی کا صفت عرضی سے خلاصہ یہ ہے کہ عالی ہرگز طلب کمال نہیں کرتا سافل سے اور ہر شے جو ملمع ہوتی ہے نور عقلی کو۔ پس ضرور ہے کہ لاحق ہو بعد تمام ذات کے اور اس کے کمال کے۔ پس فیضان اس کا اس سے جہت فاعلیہ پر ہو گا نہ سوا اس کے اور اس کی زیادہ وضاحت آگے آئیگی۔ ۱۲۔

خواہ مجرد ہو۔ اور متصور نہیں ہے اُن میں کسی عرض کا انتقال یا کسی جسم کا جدا ہونا۔ بلکہ واجب تصور سے بذات خود یا اس کے سوا جو مجردات ہیں اُن سے جو چیز صادر ہوتی ہے اگر وہ ہیئت عقلی ہو اور وہ نور شارق ہے عارض ہے۔ پس شرط اس کے حصول کی استعداد نور مجرد کی ہے جو اس کے قابل ہو۔ اور اس صورت میں اس کو اشراق عقلی اور ہیئت نور یہ حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی ذات میں بسبب استعداد کے جو مقتضی اس کی ہے۔ اور اگر جو ہر عقلی ہو اور وہ نور شارق مجرد ہے پس شرط اُس کے حصول کی کوئی جہت ہوتی ہے اُس کی علت میں جو کہ مقتضی اُس کے ظہور کی ہو۔ پس اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے قائم بذات خود و بغیر زبان اور مکان کے اور یہ اشراق عقلی ہے اور ظہور روحانی پس ظاہر ہو گیا ان مباحث سے کہ عقلی شعا عین خواہ جو ہری ہوں کہ عرضی۔ اور جسمانی شعا عین ان کا حصول انتہال عرض سے یا انفصال جو ہر سے نہیں ہوتا جو علت سے منفصل ہو۔ اور زمانہ کی تہ بھی نہیں ہے۔ فہو المطلوب۔ ع

فصل :- برازخ کے احکام میں (یعنی اجسام اور ابتدا کی ہے مصنف نے

یہاں سے فلک محدود للجهات کے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم بسیط ہے جو محیط ہے جمیع اجسام کو۔ بالفعل منقسم نہیں ہے اگرچہ اُس کا وہی انقسام جائز ہے معلوم کرو کہ اشاروں کی تمام جوانب میں انتہائیں ہیں۔ اگر کوئی برزخ ایسی نہ ہو محیط ہو تمام برزخوں کو اور جو قابل انفکاک نہ ہو (اور تم سے بیان ہو چکا ہے کہ مترتبات مجتمہ خواہ جسمی ہوں خواہ غیر جسمی سب تنناہی ہیں) تو حرکت اور اشارہ جب عبور کر کے نکل جائے جمیع اجسام سے تو وہ حرکت اور اشارہ واقع ہوگا۔ لاشے اور عدم پر اور عدم کی طرف اشارہ ممکن نہیں ہے۔ برابر ہے کہ یہ برزخ محدود جو سب کو محیط ہے قابل انفصال ہو۔ خواہ بہت سے برزخ کی تالیف سے ہو۔ (ان دو شقوں کی صورت میں لازم آتا ہے واقع ہونا حرکت کا یا اشارہ کا لاشے میں۔ کیونکہ اگر قابل انفصال فرض کریں تو اس کے اجزایا اسفل کی طرف جائیں گے۔ یا اعلیٰ کی طرف اسفل کی طرف ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ملا ہے۔ در صورت اسفل کی جانب آنے کے تداخل اجسام ہوگا۔ جو کہ محال ہے۔ یا اعلیٰ کی طرف جائیں تو وہ

لاشے محض ہے۔ اب رہی دوسری شق کہ وہ مرکب ہے۔ پس اگر یہ سب برازخ در صورت عدم امکان انفصال ضرور ہے کہ مؤلف (ایک دوسرے سے پونہ ہوں) پس ممکن ہو اتلاف اُنکا اور انقسام اُنکا۔ (کیونکہ جو ممکن اختلاف ہے وہ ممکن الافتراق ہے۔ اور افتراق چاہتا ہے حرکت کو اور وہ چاہتی ہے جہت کو اور ہم کلام کر رہے ہیں۔ ایسی شے میں جو متہائے جہات ہے۔ جب وہ منقسم ہو گیا بالفعل تو حرکت ہوگی نہ کسی شے میں نہ کسی سمت میں) کیونکہ حرکت کس جہت میں ہوگی وہ تو پہلے ہی محدود ہے۔ اور لاجہت میں حرکت ممکن نہیں ہے) اور یہ محال ہے۔ بخ

اگر مختلف اجسام سے محدود للجہات بنا ہوا ہو تو اُس کے افراد کا حصول ضروری ہے یا نہیں ہے۔ افراد کا حصول چاہیے کہ اپنے اپنے چیز میں ہو۔ کیونکہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جب وہ مستعد ہوں گے ترکیب کے تو اپنے اپنے چیزوں سے حرکت کریں گے تاکہ مرکب کے چیز میں آئیں۔ اور یہ مفروض واجب کرتا ہے تخصیص ہر چیز و مرکب کی ایک جہت معین میں نہ غیر اُس جہت کے۔ پس جہت اجزا پر مقدم ٹھہرے گی۔ یعنی اپنے محدود پر اور یہ محال ہے) اور بسیط ہو جاتا جسم واحد دفعتاً نہ دو دفعہ کر کے۔ (اور بسیط کے اجزاء مقداری اُس سے متاخر ہیں) پھر تجزئی ہو سکتا ہے (خواہ بالفعل جیسے پانی وغیرہ یا تجزیہ بالفعل نہ ہو) اگر جسم ایسا ہو جو قبول نہیں کرتا قسمت کو جیسے آسمان۔ پس ضرور ہے کہ محیط غیر منفصل ہو ایک ہو اور اجزاء وہی اس کے تشابہ ہوں۔ (اور مستدیر یعنی کرہ ہو۔ تاکہ نسبت اجزاء کی مرکز سے تشابہ رہے۔ اور معلوم ہو کہ جہتیں اگرچہ چھ ہیں۔ کیونکہ امتداد عالم کے زاویہ قائمہ پر متقاطع تین ہیں۔ اور ہر امتداد کے دو طرف ہیں۔ اس طرح تین بعدوں سے چھ جہتیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے صرف دو جہتوں میں یعنی فوق اور تحت میں طبعی اختلاف ہے۔ اور باقی جہتوں میں طبعی اختلاف نہیں ہے۔ اور فوق تحت نہیں بدلتے۔ کیونکہ اگر کسی کو سر نیچے

اور بانگیں اوپر اولٹا کھڑا کریں تو اس سے جو قریب اس کے سر کے ہے وہ فوق اور جو قریب بانگوں کے ہے وہ تحت نہیں ہو سکتا۔ فوق اور تحت بحال رہیں گے۔ بخلاف باقی چار کے کہ دھنا بایاں ہو جاتا ہے۔ اور بایاں دھنا اسی طرح آگے پیچھے کا حال ہے۔ یہ سمتیں وضعی ہیں (یعنی آدمی کی فرض کی ہوئی حسب موقع) اور اختلاف جہت مقتضی ہے اختلاف علت کو۔ اور محدود کی خود ذات سے دو جہتیں مختلف نہیں حاصل ہو سکتیں۔ کیونکہ وہ واحد متشابہ ہے۔ لہذا انہیں حاصل ہو سکتی اُس سے۔ مگر ایک ہی جہت اور وہ علو (اوپر ہونا) ہے۔ اور جو اس سے قریب ہو وہ عالی ہے۔ اس لئے اسفل نہیں ہو سکتا۔ گروہ جو اس سے انتہائے بعد پر ہو۔ اور وہ مرکز ہے۔ یہ بیان برزخ محیط کا ہوا۔

محدود للجات جسم واحد بسیط کر دی ہے۔ محیط ہے جمیع اجسام کو۔ وہ ایجاد شدہ ہے۔ دفعتاً عقل مفارق سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے اجزاء بافضل نہیں ہیں۔ اگرچہ اجزاء بالقوہ اور بالفرض ہوں۔ اجزاء اس کے متشابہ ہیں۔ علو اور سفلی کا اس میں اختلاف نہیں ہے قبل تعین مرکز البتہ بعد تعین مرکز۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اجزاء اس کے بہ نسبت بعض کے اوپر اور نیچے ہیں۔ جیسے سطح بالائی اُس کی اس لئے کہ وہ مرکز سے بعید تر ہے بہ نسبت سطح اندرونی کے۔

اور اس امر پر دلیل کہ جس سے جہت ہے وہ محدود مفروض ہے کوئی اور نہیں ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو فرض کیا جائے کہ اس سے جہت ہے کوئی اور چیز محدود کے سوا نہیں ہے۔ ایسی کوئی چیز جس کو جہت میں دخل ہو محدود کے ساتھ نہیں ہے۔ وہ تقسیم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ متحرک فوق کی جانب اگر اُس کو تقسیم کرے اور اس میں نفوذ کر جائے تو وہ یا متحرک ہو گا ایسے جز سے گذر کے جو فوق سے قریب تر ہے۔ اور

۵۔ موافق ہیئت قدیم کے محدود للجات ایک شبانہ روز میں یعنی بحساب اوسط ۲۴ ساعت یوم شمسی ۵۶ دقیقہ ۴ ثانیہ میں دورہ تمام کرتا ہے۔ اور اپنے ساتھ تمام افلاک اور کواکب کو مشرق سے مغرب کی جانب یکے گھوم جاتا ہے۔ فی زمانہ نگار گردش زمین کی روزانہ گردش سے منسوب کی جاتی ہے۔ اسی زمانہ کو یوم بیلہ کو کہی کہتے ہیں۔ روز شمسی پورے ۲۴ ساعت کا ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس صورت میں نہ ہوگا فوق مگر وہ چیز جو بعید تر ہے۔ یا متحرک ہوگا فوق سے پس نہوگی جہت فوق کی۔ مگر اس چیز سے جو قریب تر ہے فوق سے۔ اور دونوں مفروضوں سے جو کچھ فرض کیا جائے جو اس کے جزو کی جہت ہوگی وہی جہت ہے پس دوسرے جزو کو اس میں کوئی دخل نہوگا۔ اور ہمارا کلام عین اس سے متعلق ہے جس سے جہت ہے اور اس کے ساتھ ہم اس چیز کو نہیں لیتے جس کو جہت میں دخل نہیں ہے۔ پھر (مطارحات میں مصنف نے کہا ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ دلیل جس سے محدو کے عدم قسمت کا امتناع ثابت کیا گیا ہے۔ اسی دلیل سے بعینہ زمین کے تقسیم ہونے کا امتناع ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پستی کی انتہا ہے۔ جبکہ زمین سے کوئی متحرک پلے اور گزر جائے قریب تر چیزوں سے یا یہ کہا جائے گا کہ وہ حرکت کرے گا۔ اس کے بعد اسفل کی طرف یا اسفل سے اور دونوں شقوں سے ایک ہی جزین دونوں چیزوں سے اسفل ہوگا۔ نہ تمام اجزا اور سب اجزا نہایت پستی کی ہیں کیونکہ طبیعت اجزا کی مشابہ ہے۔ پھر

جواب یہ ہے کہ زمین انتہائے پستی نہیں ہے۔ اور نہ پستی متعین ہوتی ہے۔ زمین سے بلکہ متعین ہوتی ہے پستی مرکزیت سے محدو للجمہات کے۔ پھر اور نہیں ہے یہ مثل پستی کے جس کا تعین ہوتا ہے محدو کی مرکزیت سے۔ جب کوئی متحرک انتہا پر پہنچ جائے تو اس کے حجم کے حصہ کو جو پستی کی انتہا پر ہے یہ نسبت کل کے پستی بذات خود حاصل ہے۔ پھر

محدو کے احکام سے ایک یہ تھا کہ اس کا کوئی مکان نہیں ہے۔ اور مصنف نے ارادہ ہے کہ اس کو ثابت کریں تو پہلے شروع کیا مصنف نے بیان مکان کا مکان کا ادا (حرف) جس پر سب کا اتفاق ہے وہ حرف عربی میں فی ہے۔ جس کے معنی اُردو میں (میں) اور دوسری یہ تعریف کہ صحیح ہوا انتقال جسم کا اس (مکان) سے اور ہر چیز جیسے محوی منسوب کیا جاتا ہے مکان کی طرف یہ کہہ کے کہ اس (حاوی) میں ہے

۱۔ پہلے وقتوں میں فی کا ترجمہ بیچ کیا جاتا تھا۔ وہ زیادہ فلسفی مقاصد سے مناسب ہے۔ مگر متروک ہے۔ یہ اہل زبان کی زبردستی ہے۔ جس کا کوئی علاج ہم نہیں کر سکتے۔ ۱۲۔

وہی اس چیز کا مکان ہے۔ نہ مکان وہ چیز ہے۔ نہ اس کے اجزاء ہیں۔ (کیونکہ مکان وہی ہے جس کی طرف نسبت دیا جاتا ہے جسم حرکت فی سے وہ چیز نہ ہیولی ہے۔ نہ صورت اور نہ وہ جس پر جسم ٹھیرا ہوا ہو۔ اس کو فی سے نہیں نسبت دیتے پس مکان جسم نہیں ہے اور نہ وہ چیز جس پر جسم قرار لے۔ نہ ہیولی نہ صورت۔

درست تبدیلی اس کے اجزاء (یعنے اس چیز کے اجزاء جو نسبت دی گئی ہے کسی مکان کی طرف کہ اس میں ہے بالنسبت اس چیز کے جو اس کا مکان فرض کیا گیا ہے۔ اگرچہ انتقال بالکلیہ ہو۔ (یعنے پورا مکان سے نہ نکلے مگر اسکے اجزاء اپنے مکانوں کو اول بدل کر لیں۔) جیسے افلاک میں بہ سبب اپنی صورت نوعیہ کے یا یہ کہ نقل مکان بالکلیہ ہو۔ جیسے افلاک کے سوا اور چیزوں میں جیسے پانی ایک کوزے سے دوسرے کوزے میں۔ شائع فرماتے ہیں کہ مکان کی اور دو نشانیاں ہیں جن پر سب کا اتفاق ہے۔ (۱) دو ممکنوں کا ایک مکان میں جمع ہونا متنع ہے بخلاف محل کے جس میں دو سال جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً سفیدی اور گرمی جسم میں۔ (۲) اختلاف اس کے جہات کا مثلاً اوپر نیچے۔ اس قیاس کی بنا پر نفس مکان جسم کا نہیں ہے۔ کیونکہ نفس مجرد ہے۔ اس کی کوئی جہت نہیں ہے۔

بلکہ مکان ان میں سے کوئی نہیں ہے جس کا ذکر ہوا اور نہ نفا ہے کیونکہ غلامتغ ہے پس حق یہ ہے کہ وہ سطح باطن ہے۔ مادی کی جو کہ ماس ہو سطح ظاہر کو محوی کی کیونکہ اس میں مکان کی چاروں نشانیاں جمع ہیں۔

پس جب مکان وہ باطن قریب تر ہے (اور محدود پر کوئی مادی نہیں ہے) اور جس پر کچھ مادی نہ ہو اس کا کوئی مکان نہیں ہے۔ تو محدود کا کوئی مکان نہیں ہے۔ ہوا المطلوب۔

فصل :- اس بیان میں کہ افلاک کی حرکتیں ارادی ہیں۔ اور یہ کہ فلک نفس ناطقہ رکھتے ہیں۔ اور یہ بیان کہ نور الانوار سے کثرت کس طرح صادر ہوا۔

۱۔ فلک محدود کا کوئی مکان نہیں ہے۔ مگر چیز ہے۔ کیونکہ فلک محدود جسم ہے۔ اور کوئی جسم غیر مریز (یعنے مقام طبعی) کے نہیں ہو سکتا۔ اس کو مصنف اور شائع نے نہیں بیان کیا۔ ۱۲۔

مکان اور
محال کا فرق

افلاک متحرک
بالارادہ ہیں۔

حرکت کے قسم

ہوتی ہے۔ حرکت ہونا شے کا ہے۔ درمیان مبداء اور منتہا کے اس حیثیت سے کہ اس کا حال ہر آن میں مخالفت پہلی اور پچھلی آن کے ہو۔ اگر حرکت کا مقتضی کوئی ایسا امر ہو جو جسم اور اس کی قوتوں سے خارج ہو تو یہ حرکت قسری ہے۔ یہ یا ذاتی ہے جس کو جسم خود قبول کرے جیسے پتھر کو اوپر پھینکنا اور عرض اگر ایسا نہ ہو جیسے پتھر کا اٹھانا اوپر کو۔ یا حرکت ایسی نہو یعنی قسری تو یہ حرکت شعور کے ساتھ صادر ہو۔ اس کو حرکت ارادیہ کہتے ہیں۔ یا بغیر شعور کے ہو اس کو حرکت طبعیہ کہتے ہیں۔ جب کہ حرکتوں کا تعین ان تین قسموں میں ہوا تو اب مصنفؒ یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت نہ طبعی ہے نہ قسری۔ تاکہ تعین حرکت ارادیہ کا ہو جائے۔ پھر

بمذخ مردہ (یعنی جاد ایسا جسم ہے جس میں حیات حیوانی نہو حیات حیوانی زائل ہو جاتی ہے۔ ہمیشہ نہیں رہتی جیسے حیوانات میں۔ یا حیات عقلی ہو۔ وہ ایسی حیات ہے کہ ہمیشہ رہتی ہے۔ زائل نہیں ہوتی۔ جیسے افلاک) بذات خود حرکت نہیں کرتے۔ کیونکہ ہر ایسی چیز جس کا کوئی مقصد ہو جس کا وہ قصد کرے اور اس تک پہنچے اور بذات خود اس سے جدا ہو وہ مردہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر مردہ قصد کرے اپنی طبیعت سے کسی شے کا تو وہ اپنے مطلوب سے جدا نہو گا۔ کیونکہ اس سے لازم آئے کہ وہ جس چیز کا طالب ہے اسی سے ہار ب بھی ہو اور یہ محال ہے۔ پھر برازخ علویہ (افلاک) ہر نقطہ اس کا (ایک نقطہ کا) قصد کرتا ہے۔ اور اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ (کیونکہ حرکت متدیر ہے۔ پس اس کے حرکات طبعی نہیں ہیں۔ ورنہ محال لازم آئے۔ جو ابھی مذکور ہوا ہے۔) نہ اس کا کوئی قاصر ہے۔ (کہ حرکت ان کی قسری ہو پس ثابت ہو گیا کہ ارادی ہے) کیونکہ ساغل کا عالی پر زور نہیں ہے (جس پر فطرت سلیم خود شہادت دیتی ہے۔ پس ماتحت میں کوئی قاصر نہیں ہے۔ اور نہ مافوق میں کوئی قاصر ہے۔ کیونکہ محدود للجهات کے اوپر کوئی شے نہیں ہے۔) نہ بعض افلاک بعض کے مزام ہیں حرکت میں اس لئے کہ محیط اور محاط میں سے کوئی بھی اپنی جگہ نہیں چھوڑتا۔ ایسا کیونکہ ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ان کی حرکتیں مختلف ہیں۔ (قدرا و جہت و ونوں اعتباروں سے اور حرکت یومیہ میں سب ترکیب ہیں۔ کیونکہ مقصور تابع ہوتا ہے قاصر کا اس کی حرکت میں۔ پس اگر افلاک کی

حکمتیں قسری ہوتیں تو نہ مختلف ہوتیں نہ مشترک ہوتیں ایک حرکت میں۔ نہ حرکت یومیہ قسری ہے (افلاک میں جس کو محدود محیط ہے حرکت قسری نہیں ہو سکتی اس لئے کہ محیط محیط کا داغ نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اب رہی خود حرکت محدود کی وہ بھی قسری نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اُس کے اوپر کوئی شے نہیں ہے جو اس کو حرکت دے۔) کیونکہ حرکت قسریہ محدود کی نہیں ہو سکتی کسی اور کی حرکت سے کیونکہ اُس کے اوپر کوئی نہیں ہے۔

اور جسم ایک ہی حالت میں دو مختلف حرکتوں سے متحرک نہیں ہو سکتا بذات خود۔ پس ضرور ہے کہ بعض حرکتیں افلاک کی بالعرض ہوں اور کچھ بالذات ہوں۔ جیسے کشتی میں کوئی شخص کشتی کی حرکت کے خلاف چلے تو اس کی ایک حرکت ذاتی یعنی وہ حرکت جو کشتی کے خلاف ہے۔ اور دوسرے عرضی کشتی کی حرکت سے جس میں وہ شخص ہے۔ پس حرکت یومیہ جس میں سب سماوی برزخ شریک ہیں محیط کے توسط سے ہے۔ اور ہر ایک فلک کی ایک حرکت ذاتی ہے (جس کو اہل میت حرکت خاصہ کہتے ہیں) اور محرک ہر حرکت کا ان تمام برزخ میں بذات خود زندہ ہے۔ (حرکت ارادی ہونے کی جہت سے جیسے ہمارے بدنوں کو نفوس ناطقہ حرکت دیتے ہیں اور جو ایسا ہو وہ مدرک۔ لذات ہے۔ اور جو ایسا ہے وہ نور مجرد ہے۔ قائم بذات خود ناطق مدرک معقولات جیسے ہمارے نفوس ناطقہ۔ فرق اس قدر ہے کہ افلاک میں کوئی تمیل مخالف ان کے نفوس کے نہیں ہے۔ ان کے لئے ایک ہی میل ہے۔ بخلاف ہمارے بدنوں کے کہ ان میں ایک میل مخالف میل نفسی کے ہے۔ کیونکہ ہمارے بدنوں کو مرکز کی طرف میل ہے جب ہمارا نفسی میلان نیچے کی طرف ہو۔ تو میل نفسی موافق میل مرکزی کے ہوتا ہے۔ اور جب اوپر کی طرف جائیں میل نفسی مخالف میل مرکزی طبعی کے ہوتا ہے۔) پو

تم کو اس سے ظاہر ہو گا کہ برزخ انوار کی قدرت میں ہے۔ یعنی انوار مجردہ نفسیہ و عقلیہ افلاک کو ہمیشہ تحریک دیتے رہتے ہیں ایک ہی وتیرہ پر۔ پو افلاک محفوظ ہیں فساد سے۔ کیونکہ ہر کائن فاسد کے لئے حرکت مستقیم سے گزیر نہیں ہے گوٹن (پیدائش) کے وقت اس لئے کہ واجب ہے حرکت کرنا

اجزاء کا اپنے مکاناتوں سے مرکب کے مکان کی طرف جو پیدا ہونے والا ہے۔ اور فساد کے وقت تفرق اجزاء کے سبب سے کہ ایک دوسرے سے جدا ہونے کے اپنے اپنے مکان کی طرف حرکت کریں۔ اور اس لئے کہ حرکت مستقیم کے لئے میل مستقیم چاہئے۔ اور یہ افلاک میں نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں میل مستدیر موجود ہے۔ پس ممتنع ہے حرکت مستقیم بلکہ فساد جو اُس پر مبنی ہے۔ اور دو میلوں کا اجتماع اس لئے ممتنع ہے کہ دو میل ایک جسم میں جمع ہوں۔ کیونکہ ایک طبیعت اگر میل مستدیر کا اقتضا کرے اور اُس کے ساتھ میل مستقیم کا بھی تو ایک ہی شے کی طرف متوجہ بھی ہوگی۔ اور اس سے انصراف بھی کرے گی۔ صفت۔ پڑ

شہوت اور غضب سے بھی مامون ہیں۔ (کیونکہ شہوت کا مقصود حفظ نوع ہے۔ اور غضب سے بچنا مفادات سے) جب حرکت برزخی افلاک کی نوری مقصد سے ہے۔ کو اکب سبعہ سیارہ۔ (یعنی نیر اعظم آفتاب اور نیر اصغر مانتاب اور خمسہ متحیرہ زحل مشتری مریخ زہرہ عطارد) معبود ہے۔ ان کے لئے حرکت کثیرہ زبطور و سرعت توسط رجوع استقامت وغیرہ ان حرکتوں کیلئے بہت سے برزخ درکار ہیں۔ اور یہ سب کے سب غنی نہیں ہیں اپنے امکان کیلئے بلکہ محتاج ہیں اپنے تحقق اور کمال کے لئے نور مجرد کے۔ (کیونکہ حرکت مستدیر جو ارادہ سے ہو اُس کے لئے محرک زندہ ہونا چاہئے۔ وہ فلک کی نفس مطلقہ ہے جو اس کے جسم پر تصرف رکھتی ہے۔ اور بذات خود نور مجرد قائم بالذات ہے۔) پڑ

جبکہ نور الانوار سے نور اقرب کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا اور نور اقرب میں بھی متعدد جہتیں نہیں ہیں۔ کیونکہ نور اقرب میں اگر کثرت ہو تو اس کا مرجع نور الانوار کی طرف ہے۔ نور اقرب کا کثیر نور الانوار کے تشرک کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ پس اقرب بسیط میں اُس میں جہات کثیرہ نہیں ہیں۔ اور برزخوں میں کثرت ہے۔ تو اگر نور اقرب سے ایک ہی برزخ حاصل ہوا اور کوئی نور اُس سے نہیں حاصل ہوا۔ تو بزرگ جائیگا وجود یہیں پر اور کوئی شے انوار و اجسام سے حاصل نہوگی۔ کیونکہ جسم سے اس کا صدور محال ہے جیسے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ اور ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ برزخ بھی بہ کثرت ہیں۔ اور انوار اندرہ

معدوم کثرت
وہمیت

بھی اور اگر نور اقرب سے بھی ایک ہی نور مجرد پیدا ہوا۔ اور اسی طرح اس نور مجرد سے ایک اور نور مجرد اور ان میں سے ایک نور میں بھی دوئی نہیں ہے۔ پس پیدا نہ ہو سکیں گے برزخ کیونکہ وہ مرکب ہیں ہیولی اور صورت سے متنع ہے اس کا ضد و الیسی شے سے جس میں دوئی نہیں ہے۔ پھر یہ کہ ان سب معلومات سے ہر ایک نور ہی ہے۔ تو اس کی نوریت کی حیثیت سے حاصل نہ ہو گا جو ہر تار یک (کیونکہ معلول ضرور ہے کہ مناسبت رکھتا ہو۔ علت سے بعض وجوہ سے باوجود یکہ کوئی مناسبت نہیں ہے تار یک اور نور میں نور کی حیثیت سے۔ تو ضرور ہوا کہ نور اقرب سے ایک برزخ اور نور مجرد (دونوں) پیدا ہوں (کیونکہ اس کی ذات میں دو اعتبار ہیں) فقر فی نفسہ (کیونکہ ممکن ہے فی نفسہ) اور غنی بالغیر یعنی اول سے (کیونکہ نور اول واجب ہے) پس نور اقرب کو تنقل اپنے فقر کا ہے اور وہ ہیئت ظلمانی ہے اس کے لئے اور وہ مشاہدہ کرتا ہے نور الا نور کا اور مشاہدہ کرتا ہے اپنی ذات کا۔ کیونکہ اس کے اور نور الا نور کے درمیان کوئی پردہ نہیں ہے۔ کیونکہ پردے برزخوں اور تار یکوں میں ہوتے ہیں۔ اور ابعد میں اور نور الا نور اور نور مجرد کے لئے بالکل نہ جہت ہے نہ بعد جو نور النور کو مشاہدہ کرے وہ اپنی ذات کو تار یک پاتا ہے نور النور کی ذات کے قیاس سے۔ کیونکہ نور کامل غالب آتا ہے نور ناقص پر لہذا نور الا نور کے جلال کے مشاہدہ سے اس کی ذات پر ظہور فقر و تاریکی کا ہوتا ہے بہ نسبت اس ذات جلالی کے اس فقر و تاریکی کے مشاہدہ سے ایک غل پیدا ہوتا ہے۔ وہی برزخ اعلا ہے۔ ایسا برزخ کہ اس سے بڑا کوئی برزخ نہیں ہے۔ اور وہی تمام عالم پر محیط ہے جس کا ذکر ہوا ہے۔ اور نور اقرب اپنے غنا کے اعتبار سے اور اس وجوب کے اعتبار سے جو اس کو نور الا نور سے ملتا ہے۔ اور مشاہدہ جلال اور عظمت کے اعتبار سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ ایک نور مجرد و وسر برزخ۔ پس برزخ مذکور اس کا ظل اور جو نور اس سے حاصل ہوا ہے اس کی ضو اسی سے ہے۔ اور ظل فقر کی تاریکی سے ہے۔ اور ہم ظل سے سوا اس کے کچھ مراد نہیں لیتے کہ

جو نور نہیں ہے بذات خود (وخلافات مشائین کے جو لہتے ہیں کہ ظلمت عدم نور ہے اس چیز سے جس کی شان سے نور ہو۔) ۱

قاعدہ ۱۰۔ نور سافل اور نور عالی کے درمیان میں جبکہ حجاب نہیں ہے تو وہ عالی کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اُس پر نور عالی کا اشراق ہوتا ہے۔ (جو انوار مجرد ہیں مادہ سے ان میں حجاب نہیں ہے کیونکہ حجاب خالصہ بعد از مجرہ کا ہے۔ اور انوار اس سے مجرہ ہیں۔ لہذا ان میں سے ایک دوسرے کا حجاب نہیں ہے۔ بلکہ کل انوار سافلہ سے کہ نور ابعد جو سب سے افضل ہے عالی کو مشاہدہ کرتا ہے حتیٰ کہ نور الانوار کا بھی مشاہدہ کرتا ہے۔ اور کل انوار عالیہ سے کہ نور الانوار کی شعاع کا بھی ان پر اشراق ہوتا ہے۔ کیونکہ نور کی طبیعت سے اشراق ہے ہر چیز پر جو قابل اور مستعد ہو۔ اسی طرح نور عالی سے سافل پر اشراق ہوتا ہے وہ اشراق جو عقلی اور دائمی ہے۔) ۲

پس نور اقرب پر نور الانوار کی شعاع کا اشراق ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جہتیں نور الانوار کی کثیر ہو جائیں نور کے عطا کرنے سے اور اس پر اشراق ہونے سے (اور اسی طرح باقی انوار) جواب دیا جائے گا۔ متنع ہے کہ وہ موجب کثرت کا ہو۔ اور اس سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔ (یعنی نور الانوار کی ذات مجرد سے دو چیزوں کا حاصل ہونا محال ہے) اور ایسا ہے بھی نہیں۔ کیونکہ اس سے یا تو وجود نور اقرب کا ہوا وہی اس کی ذات سے ہے فقط۔ اور اس کے انوار کا اشراق اُس پر (اور باقی انوار پر) قابل کی صلاحیت سے ہے۔ اور اس کے عشق سے ہے جو اُس کو نور الانوار سے ہے اور عدم حجاب کی جہتیں بہت ہیں۔ اور وہ قبول کرنے والوں کی استعدادیں ہیں۔ اور علت اس کی اُس کا قبول کرنا۔ اور ان کا عشق اور شرائط جیسے عدم حجاب کہ وہ شرط ہے عالی کے اشراق کی سافل پر۔ اور شے واحد سے جائز ہے کہ حاصل ہوں اختلاف احوال اور قوایل کے سبب سے اور ان کے تعدد سے متعدد اشیاء۔) ۳

قاعدہ ۱۱۔ جو فائدہ پہنچانا ایسی چیز کا جو مستفید کے لئے مناسب ہے بغیر کسی عوض کے پس طلب کرنے والا حمد اور ثواب کا سودا کر رہا ہے۔ اور ایسا ہی ہے

۱۵۔ اگر مفید اس عوض سے فائدہ پہنچائے کہ مستفید ہماری ستائش کریگا۔ یا ہم کو ثواب

وہ جو مذمت سے بچنا چاہتا ہو۔ اور اسی کے مثل۔ پس کوئی بخشش میں بڑھا ہوا نہیں ہے۔ اس ذات سے جو خود اپنی حقیقت ذات سے نور ہے۔ اور اس کا تجلی کرنا و رفیع لذات ہے ہر چیز پر جو اس کی بخشش کو قبول کر سکتی ہو۔ اور ملک محل شانہ وہ ہے جس کے لئے ہر شے کی ذات ہے اور اس کی ذات کسی کے لئے نہیں ہے۔ اور وہ نور الانوار (جل شانہ جل جلالہ) ہے۔

قاعدہ :- جب تم کو معلوم ہو چکا کہ ابصار نہ صورت مرئی کے آنکھ میں انطباع کے سبب ہے اور نہ آنکھ سے خروج شعاع کے سبب سے ہوتا ہے۔ پس نہیں ہوتا ابصار مگر مقابلہ سے مستنیر اور چشم سلیم کے نہ اس کے سوا (کیونکہ مقابلہ

رقیم حاشیہ صفحہ گزشتہ) پہنچے گا۔ یا یہ کہ مستفید ہماری مذمت سے باز رہے گا وہ مفید بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ سوداگری کرتا ہے۔ یعنی کچھ دیتا ہے اور کچھ لیتا ہے۔ ۱۲۔

۱۔ (۱) انطباع مرئی فی العین (۲) خروج شعاع من العین۔ جب یہ دونوں قیاس باطل ہو گئے تو اب ابصار کا سبب سوا اس کے نہیں ہے کہ مستنیر کا مقابلہ ہو۔ ۱۲۔

۳۔ (۱) قول مصنفؒ پس نہیں ہے الا بسبب مقابلہ مستنیر کے الخ تم کو معلوم ہے کہ اس میں کیا بات ہے۔ اور ہمارا مذہب اس باب میں کیا ہے۔ اور طالب علم کے لئے زیادہ واضح کرنے کے لئے وجود محسوس جس حیثیت کہ وہ محسوس ہے ایک وجود رابطی اور حضور جمعی اور اکی ہے۔ نفس مدرکہ کے لئے جو ہر مدرکہ کے پاس حاضر بذات خود نہیں ہوتا۔ مگر ایک علاقہ روحانی نفس مدرکہ کے ساتھ۔ مادہ جسمانی

۱۔ یعنی خود اس کو اپنا علم نہیں ہے۔

عدم اور حجاب اور تاریکی کے ساتھ ہے۔ اور اس کا وجود نفس الامر میں اپنی ذات کے لئے غائب ہے اور ہر چیز اپنی ذات سے غائب ہے وہ غیر کے لئے حاضر نہیں ہو سکتی۔ مگر ایسی صورتوں کے ذریعہ

سے جو اس کی ذات پر زائد ہوں۔ پس ہر جسم سے حاضر بذات خود نفس کے پاس قوت مبصرہ کی جہت سے ایک جسم نورانی شعاعی ہے جو فائض ہوتا ہے نفس سے قوت مبصرہ پر۔ جیسے فیضان

۲۔ اشارہ شرفی آفتاب سے۔

ضوء کا ہوتا ہے۔ یعنی بالذات سے اور اس کو گھیر لیتی ہے نفس اس طرح جیسے فاعل مفعول کو گھیر لیتا ہے۔ اور قوت مبصرہ اس سے منفعل ہوتی ہے۔ ایک قسم کے انفعال کے ساتھ نہ یہ کہ اس میں

حلول کیے ہوئے ہو بلکہ اس طرح کہ اس کو تخصیص ہے اس کے وجود سے من جانب نفس کنارہ مثالی میں نفس کے جیسا کہ تخیل کے باب میں شیخ اشراق کا مذہب ہے۔ صرف اس قدر فرق ہے

مستیز کا آنکھ سے ہوتا ہے تو نفس میں۔ (ایک اشراق حضوری مستیز کا پیدا ہوتا ہے اور انسان اُس کو دیکھتا ہے) چ

خیال اور وہ مثالیں جو آئینوں میں نظر آتی ہیں۔ ان کا حال عنقریب آئیگا۔ ان کا کام اور ہے۔ (یہ دونوں مسئلے بہت مہتمم بالشان ہیں۔ کیونکہ یہ صورتیں نہ کسی مکان میں ہیں نہ جہت میں۔ اور نہ ذی وضع ہیں (قابل اشارہ جسم) اور نہ کسی موضوع یعنی جسم میں ہیں۔ ان کا مفصل بیان عنقریب ہوگا) اور حاصل مقابلہ کا رجوع اس امر کی طرف ہے کہ باصر (ناظر) اور مبصر میں کوئی حجاب نہ ہو نہ بہت و دور ہو نہ بہت نزدیک ہو) کیونکہ بہت نزدیکی رویت کی مانع اس لئے ہے کہ روشن اور نورانی ہونا مرئی (جو چیز دیکھی جائے) کی شرط ہے پس دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ نور دیکھنے والے کا اور نور اُس چیز کا جو دیکھی جائے۔ اور غلاف چشم کی اندرونی سطح جب آنکھ بند ہو اس صورت میں روشنی نہیں تصور کی جاسکتی باہر کی روشنی سے اور نہ آنکھ میں ایسی روشنی ہے جو پوشش چشم کی اندرونی سطح کو روشنی دے۔ پس دکھائی نہیں دیتا جو روشنی نہ ہونے کے اسی لئے ہر قرب مفرط مانع ہے روشن ہونے سے۔ چ

بعد مفرط (بہت دوری) حکم میں پر دے کے ہے یہ سبب کمتر ہونے مقابلہ کے۔ مستیز اور نور جب کبھی نزدیک ہو تو مشاہدہ کے لئے بہت مناسب ہے۔ جب تک نور اور نور لینے والا دونوں موجود رہیں (یعنی بہت ہی قریب نہ ہو جائے۔ یہ نزدیک مشاہدہ کے لئے مناسب نہیں ہے۔) چ

قاعدہ :- دوسرا اشراقی (اس بیان میں کہ مشاہدہ نور کا جدا ہے اس نور کی شعاع کے اشراق سے جو اشراق مشاہدہ کرنے والے پر ہے) تیسری آنکھ مشاہدہ کرتی ہے (اُن چیزوں کا جو دیکھی جاتی ہیں مثلاً آفتاب کا) اور آنکھ پر شروق

بہت قریب ہوتا ہے
وہ حجاب و فیروزہ
جیسے عالم رویا میں
ظاہر ہوتا ہے کہ خیالات
مبصر معلوم ہوتے ہیں

(ایقینہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ ابصار واضح تر ہوتا ہے۔ اور امتیاج مادہ مخصوصہ کے حضور کی اس صورتیں زیادہ تر ہے۔ اور بعض شرائط کی جہت تک نفس اس عالم میں ٹھیکل کے ہے۔ لیکن آخرت میں کوئی فرق ٹھیکل اور ابصار میں نہیں ہے۔ وہاں غیب بھی شہادت ہے۔ اور علم عینی حاصل ہوتا ہے۔ تعلیقات ملا صدرا۔ ۱۲

(و وقوع) شعاع کا ہوتا ہے چکنے والی چیزوں سے وقت مشاہدہ کے (یعنی آنکھ دیکھتی ہے آفتاب کو اور آفتاب کی روشنی آنکھ پر پڑتی ہے) وقوع شعاع کا آنکھ پر شعاع کی حیثیت سے ہے۔ اور مشاہدہ آفتاب کا نہیں ہوتا مگر مسامتہ (آمنے سامنے ہونے) سے آنکھ کی بہت بڑی مسافت سے جہاں آفتاب ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ (یعنی مباحثہ رویت میں کہ انطباع کی وجہ سے نہیں ہے۔ تاکہ مشاہدہ آنکھ کی حیثیت سے ہو) اگر آنکھ کی پوشش نوری ہوتی یا آفتاب قریب ہوتا جیسے پوشش ختم ہے تو ضرور شعاع اور مشاہدہ زیادہ ہو جاتا۔ جیسے اس سے پہلے قاعدہ میں بیان ہو چکا ہے کہ مستقیم جتنا نزدیک ہو گا مشاہدہ کے لئے مناسب تر ہو گا۔ بھ

فصل :- اس بیان میں کہ نور عالی غالب ہے سائل پر۔ اور سائل عاشق ہے عالی پر۔ نور سائل محیط نہیں ہو سکتا نور عالی پر۔ کیونکہ عالی اپنی نوریت کی شدت سے اس پر غالب آ جاتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ نور سائل ایسا مغلوب ہو کہ نور عالی کا مشاہدہ نہ کر سکے۔ انوار کثرت سے ہیں۔ ہر عالی کو سائل پر غلبہ ہے۔ اور سائل کو عالی کا شوق ہے۔ اور نور الانوار جملہ موجودات پر قابض ہے۔ اور وہ اپنے سوا کسی کا عاشق نہیں ہے۔ اور وہ اپنی ذات کا عاشق ہے۔ کیونکہ اس کا کمال خود اس پر ظاہر ہے۔ اور وہ کل اشیاء سے جمیل تر ہے۔ اور سب سے کامل تر ہے۔ اور اس کا ظہور اپنی ذات پر ہر شے کے ظہور سے بقیاس غیر کے اور اپنی ذات کے بڑھا ہوا ہے اور بالکل پورا ہے۔ بھ

لذت نہیں ہے مگر شعور ایسے کمال کا جو حاصل ہو کمال اور حصول کی حیثیت سے (معلوم ہو کہ لذت والہ کا شعور اور ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا امر بدیہی وجدانی ہے۔ کیونکہ ہم اکل و شرب وغیرہ میں ایک حالت مخصوص پاتے ہیں

لح۔ قہر فلسفہ میں غضب اور غصہ کے معنی نہیں رکھتا بلکہ قہر کے معنی قوتوں کو قبضہ اور تصرف میں رکھنا۔ باری تعالیٰ جل شانہ کا ایک نام یا قاصر ہے۔ اس کے یہی معنی ہیں جو اس فصل میں بیان ہوئے ہیں۔ ۱۲۔

اور یہی لذت ہے۔ اور چوٹ سے یا تفرق اتصال سے کسی عضو میں ایک دوسری حالت پاتے ہیں۔ اور یہ الم ہے۔ اور جبکہ کھانے سے جو حالت ہوتی ہے وہ پیٹنے کی حالت سے جدا گانہ ہے۔ اگرچہ دونوں میں لذت ہونے میں اشتراک ہے۔ پس جو امر مشترک ہو وہ بعینہ لذت کی ماہیت ہے۔ اور لذت کی ماہیت یہاں اس لئے مصنف نے آگاہ کیا ہے تاکہ نظر حکمی سے یہ بیان کیا جائے کہ لذت نور الانوار کی تمام لذتوں سے بھرپور ہے۔ اور لذت کی ماہیت میں جن امور کا اعتبار کیا گیا ہے ایک ان میں سے شعور ہے۔ کیونکہ جس کو شعور نہیں ہے اس کو لذت نہیں ہے۔ دوسرا امر کمال ہے۔ اور وہ ایسا امر ہے جس کی شان سے ہے کہ کسی شے کے لئے ہو جب وہ شے اس کے لائق ہو۔ اور اس کی صلاحیت رکھتی ہو۔ کیونکہ ہر شے کا شعور لذت نہیں ہے۔ بلکہ کمال کا شعور لذت ہے۔ تیسرا امر حاصل ہے۔ کیونکہ شعور مطلق کمال کا لذت نہیں ہے۔ بلکہ ایسا کمال جو حاصل ہو۔ چوتھے کمال کی حیثیت اس لئے کہ اگر ادراک حصول کمال کا ہو اس کو جو اعتقاد اپنی کمالیت کا نہ رکھتا ہو تو وہ لذت نہیں ہے۔ پانچواں امر یہ کہ اس کو حاصل ہو۔ کیونکہ محض ادراک لذت کا لذت نہیں ہے۔ بلکہ جب تک ادراک اس کے حصول کا لذت کو نہ ہو جو حصول کمال سے غافل ہو اس کو لذت نہیں ہوتی جیسے بیان ہو چکا ہے۔ ہر لذت بقدر کمال اور ادراک کمال کے ہوتی ہے۔ اور کوئی اکمل اور اجمل نور الانوار سے نہیں ہے۔ اور نہ اپنی ذات کے لئے۔ اور نہ غیر کی ذات کے لئے۔ اس سے زیادہ کون ظاہر تر ہے۔ پس کوئی لذت اس کی لذتوں سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ اور وہ اپنی ذات پر عاشق ہے فقط۔ اور خود اپنا معشوق ہے اور دوسروں کا بھی معشوق ہے۔ اور نور ناقص کی ماہیت میں عشق نور عالی کا داخل ہے۔ اور نور عالی کی کنہ ماہیت میں غلبہ نور ساغل پر ہے۔ اور جس طرح زیادہ نہیں ہوتا ظہور نور الانوار اپنی ذات کے لئے (کیونکہ ظہور اس کی ذات پر زائد نہیں ہے۔

۱۔ مصنف نے لفظ تنج لکھا ہے جس کے معنی جڑ بنیاد کے ہیں۔ ہم نے کنہ ماہیت

ترجمہ کیا ہے۔ ۱۲ مترجم

نہ ظہور اس کا کوئی جز ہے نہ اس کے لوازم سے ہے) اسی طرح اس کی لذت اور عشق اپنی ذات کا زیادہ نہیں ہوتا۔ اور جس طرح اندازہ نہیں کیا جاسکتا دوسرے انوار کا نور الانوار کے ساتھ نوریت کی شدت اور کمال غیر متناسب ہے۔ اسی طرح دوسروں کی لذت اور عشق کا اس کی لذت اور عشق سے جو بذات خود اس کو اپنی ذات سے ہے۔ قیاس نہیں ہو سکتا۔ اور عشق اور اشیا اور ان کا تعلق دوسوئے نور الانوار کے اور دوسری اشیا کے ساتھ جیسے عشق اور لذت نور الانوار کے ساتھ ہے پس انتظام وجود کا بالکل محبت سے ہے۔ یعنی ہر نور سا فل کو اپنے مافوق سے عشق ہے۔ اور عالی کو سا فل پر غلبہ حاصل ہے عشق پر مذکور ہو گا تاہم اس بیان کا جب انوار کی کثرت بیان ہوگی اور اس کثرت کو نظام ہم (کیونکہ حیات اور اشراقات عقلیہ کثرت ہو جائیں گے۔ اور ان کی باہمی نسبتوں سے کثرت عالم پیدا ہوں گے۔ اور ان کا انتظام پورے طور سے ہوگا۔ اور یہ سب عالم ملے گویا ایک عالم ہو جائیگا جس کی تالیف اور ترصیف حکم ہوگی۔)

فصل :- پس نور اقرب مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور نور الانوار کے

نور کا نور اقرب پر شروق ہوتا ہے۔ اور نور اقرب کو نور الانوار سے محبت ہے۔ اور نور اقرب کو جو محبت اپنی ذات سے ہے وہ نور الانوار کی محبت سے مغلوب ہوگا۔

فصل :- (اس بیان میں کہ مجردات سے بعض کا اشراق بعض پر اس طرح

نہیں ہے کہ نور شارق سے کوئی شے جدا ہوتی ہو) اشراق نور الانوار کا انوار مجردہ پر اس طرح نہیں ہے کہ کوئی شے منفصل ہو۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ بلکہ وہ نور شعاعی

ہے جو حاصل ہوتا ہے۔ نور مجرد میں اس مثال کے موافق جو آفتاب کے بیان میں مذکور ہوئی۔ یہ نور اس کو حاصل ہوتا ہے جو اس نور کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً زمین

جب مقابلہ ہوتا ہے تو عقل مفارق نوری شعاعی ہریت اس کو پہنچاتی ہے۔

پس نسبت نور الانوار کی انوار مجردہ سے عالم عقلی میں وہی ہے جو کہ عالم جسمانی میں

آفتاب کو نسبت ہے زمین سے جس طرح زمین آفتاب کی شعاعوں کو قبول

کرتی ہے جبکہ حجاب مابین انوار مجردہ نور الانوار کی شعاعوں کو حاصل

کرتے ہیں۔ جبکہ حجاب مابین نہیں ہے۔ اور جس طرح زمین آفتاب کے نور سے

روشن ہو جاتی ہے اسی طرح انوار مجردہ نور الانوار کے نور سے منور ہیں) اور شاہد
اور امر ہے۔ (اور نور الانوار کا اشراق نور مجرد پر اور ہے) جیسے ہم نے مثال سے
بیان کیا۔ (کہ آفتاب کے نور کا آنکھ کو روشن کرنا اور ہے اور آنکھ کا آفتاب
کو دیکھنا اور ہے) پس جو نور کہ نور مجرد کو نور الانوار سے حاصل ہوتا ہے وہ
نور سانح کے نام سے مخصوص ہے۔ (لیکن یہ اصطلاح پوری نہیں اُترتی اس لئے
کہ اس کو کبھی انوار مجردہ کے اشراقات کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں۔ جو بعض سے
بعض پر ہوتے ہیں) اور وہ نور عارض ہے (انوار مجردہ کو عارض ہوتا ہے۔ ان کی
حقیقت میں داخل نہیں ہے) نور عارض منقسم ہے اجسام میں جو نور ہوتا ہے۔
اور انوار مجردہ میں جو نور ہوتا ہے۔

فصل ۴۔ (اس بیان میں کہ کثرت کیوں کر صادر ہوتی ہے واحد احد

اور اس کی ترتیب) بح

نور اقرب سے (یعنی عقل اول) جب حاصل ہوا برنخ (یعنی فلک اعلیٰ)
اور نور مجرد (عقل ثانی) اور اس نور مجرد (ثانی) سے ایک اور نور مجرد (عقل ثالث)
اور ایک برنخ (یعنی فلک ثوابت) پس اگر اس طرح فرض کیا جائے جیسا کہ مثالی
کہتے ہیں یعنی ہر عقل سے ایک اور عقل اور ایک فلک حاصل ہو۔ یہاں تک
کہ حاصل ہو جائیں نو آسمان اور عالم غصری اور یہ بھی تم کو معلوم ہے کہ انوار کی
ترتیب کا سلسلہ واجب النہایت ہے۔ پس منتہی ہو گا یہ سلسلہ (جانب نزول
میں) ایسے نور مجرد جس سے کوئی نور مجرد حاصل نہ ہو۔ اور جبکہ ہم نے موافق کیا
اثیریات میں یعنی ساتوں آسمانوں سے ہر ایک میں ایک ستارہ (یعنی ساتوں
ستارے) اور کرہ ثوابت میں اس قدر ستارے ہیں جن کا حصر انسان سے
نہیں ہو سکتا۔ پس ضرور ہوئی ان اشیاء کے لئے کثرت سے ان کی متعدد جہات
ہوئے جن کا حصر ہم سے نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ کرہ ثوابت نور اقرب سے
نہیں حاصل ہوا ہے اس لئے کہ جہات اقتضاء جو فلک اقرب میں ہیں اس کے
لئے وفا نہیں کرتے کو اکب ثابتہ کی تعداد کثیر سے۔ تو یہ آسمان آٹھواں اگر
عقول عالیہ میں سے کسی سے حاصل ہو تو اس عقل عالی میں جہات کثیرہ نہیں ہیں

نصوصاً ایسے شخص کے نزدیک جو یہ انشاء ہے کہ ہر عقل میں ایک جہت وجوب ہے۔ اور ایک جہت امکان اس کے سوا نہیں ہے (یہ بعض حکما کی رائے ہے۔ اور بعض کے نزدیک تین جہتیں ہیں وجوب بالغیر۔ امکان فی نفسہ۔ اور ماہیت وجوب کے تعقل سے ایک عقل کی موجب ہوگی۔ اور تعقل سے امکان اور اپنی خست کے ایک فلک کی موجب ہوگی۔ اور ماہیت کے تعقل سے ایک نفس کی موجب ہوگی)۔ اگر یہ مانیں کہ فلک ثابت سوا فل سے حاصل ہوا ہے تو یہ کیوں کر متصور ہو سکتا ہے کہ برزخ اس کا بڑا ہو۔ اور اس میں زیادہ ستارے ہوں۔ یہ نسبت سافل کے اور اس مفروض سے محالات نکلتے ہیں۔ مشائیوں کے اس قیاس سے ہمیشہ کے لئے یہ ترتیب نہیں چلتی۔ (کہ نواسمان عقول تسلسل سے ترتیب وار حاصل ہوتے ہیں) اور ہر ستارہ جو فلک ثابت میں ہے اس کے ساتھ تخصیص ایک موضع اور وضع کی ہے۔ اور یہ دونوں متعین ہیں۔ اور ضرور ہے ان کے لئے ایک اقتضا جو مقضی اس تخصیص کا ہو (محال ہے کہ یہ تخصیص فلک ثابت کے اقتضا سے ہو۔ اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور اس کی نسبت تمام مواضع سے برابر ہے۔ اگر یہ بھی مان لیں کہ تمام ستارے نوعاً متفق ہیں تو بھی موضع اور وضع کی خصوصیت کی علت ہوگی اور اگر مختلف النوع مانیں تو محال ہونا اور بھی ظاہر ہے)۔

جبکہ انوار قاہرہ یعنی وہ جو مجرد ہیں برزخ اور علائق سے زیادہ ہیں دہل بنیں اور ثلوث و تسو اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے کوئی برزخ مستقل نہیں حاصل ہوتی۔ (بلکہ غیر مستقل یعنی کوکب حاصل ہوتا ہے جو فلک میں مرکوز یعنی جڑا ہوا ہے) کیونکہ برزخ مستقل یعنی افلاک کی تعداد کمتر ہے کوکب سے۔ اور یہ قوا ہر کثیرہ باوجود اپنی کثرت کے مرتب ہیں حاصل ہوتا ہے نور اقرب سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا اور اسی طرح چوتھا اور پانچواں یہاں تک کہ تعداد کثیر اور ہر ایک ان میں سے مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور واقع ہوتی ہے اس پر شمع نور الانوار کی اور انوار قاہرہ کا نور ایک سے دوسرے پر منعکس ہوتا ہے اور

ہر ایک جو رتبہ میں بلند تر ہے وہ اپنے سے نیچے رتبہ والے پر اشراق کرتا ہے۔ اور ہر سا فل قبول کرتا ہے۔ شعل نور الانوار کی اپنے مافوق کے توسط سے یہاں تک کہ دو اشراق ہر نور سانح کو قبول کرتا ہے۔ یعنی وہ شعل جو اس پر نور الانوار سے فائض ہوتی ہے دو مرتبہ ایک مرتبہ بغیر واسطہ کے اور دوسری مرتبہ واسطہ سے نور اقرب کے اور تیسرا چار مرتبہ نور الانوار سے بلا واسطہ اور نور اقرب سے بھی بلا واسطہ اور چوتھا آٹھ مرتبہ چار مرتبہ اپنے ساتھی کے انعکاس سے یعنی تیسرے اور دوسرے سے اور ایک مرتبہ نور الانوار سے اور ایک مرتبہ نور اقرب سے بغیر واسطہ اور اسی طرح دگنا چوگنا ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ انوار عالیہ اور سا فلہ میں حجاب نہیں ہے۔ اور نہ نور الانوار ہی سے حجاب ہے۔ کیونکہ حجاب خاصہ ابعاد کا ہے۔ اور برزخ کے شغلوں سے ہے۔ (اسی طرح تضاعت بہت بڑی تعداد تک پہنچتا ہے) مع اس امر کے کہ ہر نور تاہر مشاہدہ کرتا ہے نور الانوار کا اور مشاہدہ اور شروق جدا گانہ ہیں۔ اور فیض شعل کا جو تکو معلوم ہو چکا ہے۔ پس جب تضاعت انوار سانح کا ہوا اس طرح سے تو کس طرح ہوگا حال کثرت کا مشاہدہ سے ہر عالی کے اور اشراق سے اس کے نور کے سا فل کے سا فل پر بغیر واسطہ اور بواسطہ انعکاس جو دو ہر چوہر ہوتا جاتا ہے۔ پھر معلوم ہو کہ برزخی شعاعیں (یعنی جسمانی عرضی) جب کسی برزخ پر پڑتی ہیں تو شدت سے نور زیادہ ہو جاتا ہے اعداد کے بڑھنے سے اور ایک ہی محل پر جمع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عدد سے تمیز نہیں ہو سکتی۔ بلکہ علل سے تمیز ہوتی ہے۔ جیسے شعاعیں چراغوں کی ایک دیوار پر (سب کی روشنیاں حقیقت میں جدا گانہ ہیں) پس واقع ہوتا ہے سایہ ایک سے اگرچہ دوسرے

۱۵۔ یعنی عقل دوم۔ ۱۲۔

۱۶۔ ایک مرتبہ خود نور الانوار سے اور دو بارہ بواسطہ ثانی سے بارہ نور اقرب سے اور چوتھی مرتبہ انعکاس سے۔ ۱۲۔

۱۷۔ جیسے پچاس بتی کی قوت کا لیمپ کم روشنی رکھتا ہے چار سو بتی کے لیمپ سے۔ ۱۲۔

باقی رہیں۔ (اگر ایک ہی سے جو روشنی ہوتی وہی بعینہ دوسرے سے بھی ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔) اور یہ مثل اس اشتداد کے نہیں ہے جو کہ ایک یا دو مبدؤں سے ہوتا ہے (جیسے پانی کا گرم ہونا آگ سے یا مثلاً آگ سے اور آفتاب سے) یہ شدت مبدؤں کے زوال کے بعد باقی رہتی ہے۔ (جیسے پانی کی حرارت اور شعاعیں چراغوں کے زوال کے بعد نہیں باقی رہتیں) اور نہ یہ مثل اجزاء معلول علت واحدہ کے ہے جیسا کچھ ہو (یعنی یہ واحد کیونکہ مثل اجزاء علت بیت کے نہیں اس لئے کہ کئی چراغ بالنسبہ دیوار کی روشنی کے اجزاء ایک علت کے ہیں۔ لیکن روشنی ایک کے فنا ہونے سے نہیں باقی بظاہر بخلاف مکان کے کہ وہ مرکب ہے کئی جزوں سے اور ایک جز کے فنا ہونے سے فنا ہو جاتا ہے۔) ۱۱

کبھی مثل دو شوقوں کے جو دو شیئوں سے ہوں ایک ہی محل میں جمع ہو جاتے ہیں انوار میں (جیسے جمع ہوتے ہیں اجسام میں) لیکن برزخ کو کوئی حکم کسی اشراق کی زیادتی کا نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے جب اشراقات متعددہ ایک زندہ شے پر ہوں جس کی ذات اس سے غائب نہیں ہے۔ اور نہ اس چیز سے غائب ہے جس کا اشراق اُس پر ہوتا ہے۔ اور نہ ہر ایک سے جو زیادہ ہوتا ہے۔ اس سے غائب ہے پس جو قوا ہر مرتبہ میں ان کو عدد کثیر حاصل ہوتا ہے بعض سے بعض کو باعتبار مشاہدات کی اکائیوں کے اور باعتبار عظمت اُس کی شعاعوں کے جو کمال اشراقات کی اکائیاں ہیں اور وہ قوا ہر اصول اعلیٰ ہیں۔ پھر حاصل ہوتے ہیں۔ ان اصول سے یہ سبب جہات کی ترکیبوں کے (جو کہ فقر اور استغناء ہے) اور اُن کے مشارکات کے (یعنی مشارکات ان جہات کے اور ان کے مناسبات کے حصول انوار عقلیہ کے اقتضاء سے طرف جہات عقلیہ کے اور مشارکات اور مناسبات جو ان کے مابین ہیں) جیسے مشارکت جہت فقر کی شعاعوں کے ساتھ اور اسی طرح سے یہ سبب مشارکت جہت استغناء کے شعاعوں کے ساتھ اسی مشارکت سے جہت فقر ان کے ساتھ اور اسی طرح مشارکت سے جہت محبت کی ان کے ساتھ اور مشارکتوں سے ایک قباہ کی

شعاعوں کے ایک ایک کے ساتھ اور مشارکتوں سے انوار قاہرہ کے اور ان کے مشابہات سے اور مشارکتوں سے اُن کی جوہری ذاتوں کے اور مشارکتوں سے بعض شعاعوں سے ایک کے دوسرے کی بعض شعاعوں کے ساتھ اعداد کثیر (ان اعداد کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ہر جہت سے بانفراد ایک شے حاصل ہوتی ہے اور مشارکت سے ہر نور کے ان کی کسی جہت کے ساتھ ایک شے حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح دونوروں یا تین یا چار و علیٰ ہذا القیاس جتنی تعداد زیادہ ہو ایک شے حاصل ہوتی ہے اور یہی حکم ہر جہت کا ہے مناسبات کے ساتھ جو ان کے درمیان ہیں) اور مشارکتوں سے سب کی شعاعوں کے خصوصاً ضعیف اور نیچے مرتبہ کی سب میں جہت فقر کے ساتھ ثوابت حاصل ہوتے ہیں جن کا میں نے ذکر کیا تھا۔ اور صورتیں ثوابت کی مناسبت رکھتی ہیں باعتبار بعض کی شعاعوں کے بعض کے ساتھ اور مشارکت سے شعاعوں کی جہت استغنا اور قہر اور محبت عجیب مناسبتوں سے درمیان شدید اور کامل شعاعوں کے باقیوں کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں انوار قاہرہ ارباب اصنام نوعیہ فلیکیہ اور طلسمات بساط اور مرکبات عنصریہ کے اور جو کچھ ماتحت کرہ ثوابت کے ہے (خواہ اجسام علوی ہوں خواہ سفلی خواہ بسیط ہوں خواہ مرکب ہوں) پس مبدیہ ہر ایک کا ان طلسمات سے نور قاہرہ ہے اور وہی صاحب طلسم ہے۔ اور نوع قائم نوری ہے (اور اسی کا نام مثل افلاطونیہ ہے) اور ارباب طلسمات اس نوع سے کہ وہ ماتحت اقسام محبت کے ہیں اور قہر و اعتدال کے اپنے مبادی کے ساتھ کو اکب میں اختلاف سعدا و رخس کا ہے (مثلاً مشتری اور زہرہ سعد ہیں۔ مرتجخ اور زحل رخس ہیں عطار و معتدل ہے۔) و

انواع نوریہ قاہرہ اپنے اشخاص سے مقدم ہیں۔ (یعنی اپنے طلسمات سے جو اس عالم میں ہے) یہ تقدم عقلی ہے (کیونکہ وہ علت ہونے سے اور بالذات بھی مقدم ہیں) اور امکان اشرف کے اقتضائے سے ہے۔ وجود انوار نوریہ مجرہ کا کیونکہ وہ اشرف ہیں۔ (اجسام کی نوعوں سے کیونکہ انوار نوریہ مجرہ ہیں مواد سے

اور جب اخس موجود ہے تو واجب ہے کہ اشرف پہلے ہی سے موجود ہو اس کو ہم ثابت کریں گے قاعدہ امکان اشرف میں) انواع اور علل ان کے محض اتفاقات سے نہیں ہیں۔ (کیونکہ اتفاقی نہ دائمی ہوتا ہے نہ اکثری۔ اور یہ انواع ہمارے پاس موجود ہیں اور وہ محفوظ ہیں کبھی نہیں بدلتے) کیونکہ انسان سے غیر انسان نہیں پیدا ہوتا۔ اور گندم سے سوا گندم کے۔ پس انواع جو محفوظ ہیں ہمارے پاس وہ مجرد اتفاق سے نہیں ہیں (کیونکہ امور دائم اور ثابت ایک ہی نوع پر منتہی نہیں ہوتے محض اتفاقات میں) و
اور نہ مجرد تصور سے نفوس کے جو حرکت دینے میں فلک کو اور ان کے غایات سے (جیسا کہ بعض حکما کا مذہب ہے کہ نفوس فلکیہ کے تصور سے انواع پیدا ہوتے ہیں) کیونکہ تصورات نفوس کے اوپر کی طرف سے ہیں کیونکہ ان کے لئے علتوں کا ہونا ضروری ہے۔

اور جس کو نامزد کیا ہے عنایت (یعنی تعقل کرنا نور الانوار کا وجود کو بنا بر ماہیت وجود اور اس تعقل کو وہ موجودات کی علت قرار دیتے ہیں یعنی حکماء مشائیین) اس کو ہم عنقریب باطل کر دیں گے (نہیں ہے علت ان انواع کی جو ہمارے عالم میں محفوظ ہیں وہ چیز جس کا نام عنایت رکھا ہے۔ اور نہ نقش صورتوں کا عقول مجردہ میں اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے) اور صورت نوعیہ کا نقش ہونا مجردات قاہرہ میں ایسی صورتیں جو مطابق ماتحت کے ہوں صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مجردات اپنے ماتحت سے منفعل نہیں ہوتے (عالی سافل سے منفعل نہیں ہوتا بلکہ امر العکس ہے)۔ اور نہ وہ صورتیں جو عارض ہوتی ہیں بعض مجردات کو حاصل ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں سے جو عارض ہوں دوسرے مجردات کو۔ کیونکہ یہ مفروض منتہی ہوتا ہے نور الانوار میں کثرت کی تجویز پر۔ (جس سے وہ ذات عالی برتر ہے) و

پس ضرور ہوا کہ ہر نوع ان انواع کی قائم بذات خود ثابت غیر متغیر عالم نور میں جو کہ رب النوع ہے (اور یہی رب النوع مدبر ہے ان انواع کا اور انکا حافظ ہے اور فائض کرتا ہے ان کے مناسب ہئیتیں۔ مثلاً بہت سے رنگ عجیب قسم کے

طاؤس کے پروں میں علت ان کی طاؤس کا رب النوع ہے۔ نہ کہ اختلاف پروں کے مزاجوں کا جیسے مشائخ کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کی دلیل اس بات پر نہیں ہے اور ان کو یہ قدرت ہے کہ ان رنگوں کے اسباب کا تعین کر سکیں۔ پس حکم مثل ان احکام کے بغیر مراعات کسی قانون کے جو محفوظ اور مضبوط ہو صحیح نہیں ہے۔) یہ بھی تصور کیا جاسکتا ہے کہ انوار قاہرہ مشکافی (یعنی ایک دوسرے کی علت ہیں) نور الانوار سے دفعتاً بائزید موجود ہو گئے ہوں۔ کیونکہ ذات واجب تعالیٰ میں کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (جبکہ تم سمجھ چکے ہو کہ ایک سے ایک پیدا ہو سکتا ہے) ضرور ہے کہ متوسطات طولاً مرتب ہوں۔ (مراد یہ ہے کہ انوار قاہرہ میں سے اعلیٰ ادنیٰ کی علت ہے۔ نہ کہ ان میں تکافو ہو یعنی اعلیٰ ادنیٰ کی علت ہو اور ادنیٰ اعلیٰ کی علت ہو۔) کچ

تواہر عالیہ خود
اصنام نہیں
ہیں۔

تواہر عالیہ جو اس طرح مرتب ہیں (یعنی متوسطات مذکورہ) اصحاب اصنام جو باہمی مکافات رکھتے ہوں نہیں ہیں۔ بلکہ اصحاب اصنام جو مشکافی ہیں وہ اعلیٰ تواہر سے موجود ہوئے ہیں۔ اور ان کا تکرثر ان شعاعوں کی مناسبت سے ہے جو تواہر عالیہ سے پہنچی ہیں اور اصحاب طلسمات نوریہ سے ایک کو دوسرے پر جو کچھ فضیلت ہے یا جو کچھ نقص ہے وہ ان شعاعوں کے کمال یا نقصان کے سبب سے ہے جو ان کو پہنچی ہیں۔ اور ایسا ہی کمال اور نقص طلسمات میں بھی واقع ہے۔ مثلاً بعض نوع دوسری نوع پر مسلط ہے۔ من وجہ نہ من جمیع الوجوہ (مثلاً انسان شیر پر من وجہ مسلط ہے اور شیر انسان پر دوسری وجہ سے من وجہ مسلط ہے۔ اور یہی حال جمیع انواع جسمیہ کا ہے) کچ

اگر ہوتیں وہ ترتیبیں جو حجم میں ہیں افلاک کے باہر جو اوپر سے مرتب ہیں تو ہوتا مریخ اشرف آفتاب سے اور زہرہ سے مطلقاً۔ ایسا نہیں ہے بعض کا ستارہ بڑا ہے اور بعض کا فلک بڑا ہے۔ اور ان میں تکافو بعض وجوہ سے ہے۔ تو ان کے ارباب یعنی اصحاب اصنام میں بھی تکافو ہے بعض وجوہ سے اور مناسبت فضیلتیں جو دائمی ہیں اس کے مثل (آمار و احوال) اتفاقات پر مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ علتوں کے مرتبہ کی جہت سے ہیں۔ کچ

انوار مجرودہ منقسم ہیں انوار قاہرہ میں ان کو کوئی علاقہ برزخوں سے نہیں ہے۔

نہ انطباع سے۔ نہ تصرف سے اور انوار قاہرہ میں انوار قاہرہ اعلیٰ ہیں اور یہ طبقہ طولی ہے مرتب ہے اوپر سے نیچے کی جانب ایک سے دوسرے کو فیض پہنچتا ہے ان سے کوئی جسم نہیں حاصل ہوتا۔ کیونکہ ان کی نوریت شدید ہے اور ان کے جوہر قوی ہیں اور ان کو وحدت حقیقی سے قریب ہے اور ان میں جہت ظلمانی بہت ہی کم ہے۔ اگر ہر ایک سے ایک جسم حاصل ہوتا تو اجسام کی ترتیب بھی مثل ان کی علتوں کی ترتیب کے بغیر تکافؤ کے ہوتی۔ اور لازم باطل ہے پس ملزوم بھی مثل اس کے باطل ہے۔) ۲

انوار قاہرہ
نوریہ -

دوسری قسم انوار مجردہ کی انوار قاہرہ صوریہ ہے وہ ارباب اصنام ہیں (اور یہ طبقہ عرضیہ ہے ان میں تکافؤ ہے۔ اور یہ مرتب نہیں ہیں اوپر سے نیچے کی طرف یہ ارباب اصنام نوعیہ ہیں۔ یعنی جسمانیہ اور ان کی کبھی دو قسمیں ہیں ایک قسم حاصل ہوتی ہے مشاہدات سے اور دوسری اشراقات سے اور یہ دونوں حاصل ہوتے ہیں طبقہ طولیہ سے۔ اور چونکہ جو انوار حاصل ہوتے ہیں مشاہدات سے وہ اشرف ہیں ان سے جو حاصل ہوتے ہیں اشراقات سے اور عالم مثالی عالم حسی سے اشرف ہے۔ واجب ہوا صادر ہونا عالم مثال کا ان انوار مشاہدہ سے اور عالم حس اشراقیہ سے اشرف علت ہے اشرف کی اور اخس علت ہے اخس کی اور ان دونوں عالموں میں تکافؤ ہے۔ کیونکہ جو کچھ عالم حس میں موجود ہے خواہ افلاک ہوں خواہ کواکب خواہ عناصر خواہ مرکبات اور جو نفوس ان سے متعلق ہیں اس کے مثل عالم مثال میں موجود ہے۔ اور جس طرح انوار اشراقیہ میں ضرور ہے کہ ایک نور سب سے بڑا ہو نوریت اور عشق میں اور وہ علت ہے فلک اعلیٰ حسی کی اسی طرح ضرور ہے کہ انوار مشاہدہ میں ایک نور سب سے بڑا ہو اور وہ علت ہو فلک اعلیٰ مثالی کی۔ اور جس طرح فلک اعلیٰ محیط ہے دونوں عالموں سے ہر ایک پر کوئی شے جو اس کے ماتحت ہے اس کی مکافی نہیں ہے۔ اور نہ اس سے قریب ہے۔ بلکہ وہ تمام جسموں میں کامل تر ہے۔ اور سب پر غالب ہے۔ یہی حکم علت عقلیہ کا ہے۔ نسبت ارباب اصنام کے جو طبقہ عرضیہ میں ہیں۔) ۳

انوار قائمہ صورتہ کو ان انوار سے نسبت ہے جو کہ مدبر ہیں برزخوں کے اور اگرچہ ان میں انطباع نہ ہو۔ یہ مدبرات حاصل ہوتے ہیں ہر صاحب صنم سے اس کے ظل برزخی میں جہت عالیہ نوریہ کے اعتبار سے۔ (یعنی نفوس ناطقہ مع اپنی نوری ہیئتوں کے) اور حاصل ہوتے ہیں برزخ فقر کی جہت سے۔ اگرچہ برزخ قابل تصرف نور مدبر کے ہو۔ (مراد یہ ہے کہ نفس ناطقہ ہر جسم سے تعلق تصرف و تدبیر کا نہیں کرتی بلکہ صرف ان ابدان سے جن میں استعداد و صلاحیت اس کے قبول کرنے کی ہو۔) بخ

نور مجرد اتصال و انفصال کو نہیں قبول کرتا کیونکہ اگرچہ انفصال عدم اتصال ہے (لیکن عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ عدم و ملکہ ہے) لہذا نہیں کہا جاتا اور کسی چیز کے لئے الا اس چیز کے لئے جس میں اتصال ہو۔ بخ

مصنف کی غرض اس بیان سے اس موقع پر یہ ہے کہ حاصل ہونا نفس ناطقہ کا ارباب اصنام سے اس طرح نہیں ہوتا کہ کوئی شے ارباب اصنام سے جدا ہو کے نفس ناطقہ بن جائے۔ بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے جس کو اس مقالہ کی دوسری فصل کے آخر میں بیان کیا ہے۔ اور جس طرح طبقہ طولی میں جو ممکنات ہیں جن کے لئے ضرور ہے کہ ایک جہت نوری ہو یعنی انکا استغنا جو لذاتہ نہیں ہے بلکہ لغیرہ ہے یعنی من جانب نور الانوار اور اس جہت استغنا سے پیدا ہوتا ہے طبقہ عرضیہ ارباب اصنام نوعیہ اور ان کی نوری ہیئیں اسی طرح اس طبقہ طولی کے لئے ایک جہت ظلمانی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی افتقار ان کا غیر سے (یعنی غیر کا محتاج ہونا) اس جہت برانخ مظلمہ اور ان کی ظلمانی ہیئیں صادر ہوتی ہیں۔ اگرچہ جہت نہ ہوتی تو اجسام ان سے صادر نہ ہوتے۔ اور جب کہ واضح ہو گیا کہ ثوابت اور کرہ ثوابت کا صدور عقل اول سے نہیں ہے اور نہ کسی اعلیٰ نور

۱۱۔ انوار صورتہ سے دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ (۱) نفوس ناطقہ۔ (۲) ابدان نفوس ناطقہ جہت علی سے اور ابدان جہت فقر سے پیدا ہوتے ہیں۔ عالم مثال علت ہے۔ عالم حسی کی نفوس ناطقہ کا دوسرا نام انوار مدبرہ ہے۔ ۱۲۔

سے ہے جو طبقہ طولی میں ہو اور نہ فقط سواقل سے ہے جو طبقہ عرضی میں ہیں۔ پس متعین ہو گیا کہ اُن کا صدور طبقہ عرضی سے مع جہات فقر طبقہ طولی کے ہے اس لئے مصنف فرماتے ہیں۔) اور انوار اعلیٰ کے جہات فقر کا ظہور برزخ مشترک میں ہوتا ہے۔ (یعنی جو مشترک ہیں انوار عرضیہ میں اور جہات فقر عالیہ میں کرہ ثوابت ہے ان کو اکب کے ساتھ جو اس کرہ میں ہیں۔) ارباب طلسمات میں بھی جہات فقر انوار عالیہ کے ظاہر ہوتے ہیں بہ سبب جہت فقر کے نوریت میں کمی ہوتی ہے۔ (یعنی نوریت مذکور اور وہ اصحاب طلسمات ہیں کیونکہ جہت فقر جو کہ ساری ہے ارباب انوار میں ضرور ہے کہ اس کی کچھ تاثیر ہو۔ اور وہ ان کے نور کا گھٹ جانا ہے) اور فقر جو سافلین میں ہے (یعنی طبقہ عرضیہ میں) وہ زیادہ ہے اعلیٰ کے فقر سے (یعنی طبقہ طولیہ سے) (کیونکہ وہ مرتبہ میں نیچے ہیں۔ اور ان میں نوریت کمتر ہے۔ کیونکہ انعکاس انوار کی کثرت کا مقضایہ ہے کہ نور کی قلت ہو۔ اسی لئے مصنف نے کہا ہے کہ انعکاس کی کثرت سے یہ حیثیت ہو جاتی ہے کہ پھر نور کا انعکاس نہ ہو سکے بہ سبب ضعف کے) اور نہایت کا ہونا مرتبوں میں واجب ہے تو لازم نہیں آتا کہ ہر قاہر سے ایک اور قاہر پیدا ہو (اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے) اور نہ ہر کثرت سے کثرت ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہر شعاع سے شعاع (یعنی جہات کثیر سے اور برزخ اس قدر صادر ہوں جن کی کوئی حد نہ ہو) اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے اور نہ ہر شعاع سے ایک شے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور منتہی ہوتا ہے نقص (جو انوار میں جو درجہ میں نیچے ہیں اور ان کی جہات سے) ایسی شے پر جو اصلاً کسی شے کا اقتضا نہیں کرتی (جس طرح شعاع حسی بہت سے انعکاسات کے بعد ایک گھر سے دوسرے گھر میں لے آ کر اس حد تک کہ روشنی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا) اگرچہ ہلوزوم کثرت کا کثرت سے اور لزوم قاہر کا قاہر سے۔ (یہ تو ضرور ہے کہ کثرت سے کثرت پیدا ہو لیکن اگر ہر

۱۵۔ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ ہمد میں قلت نور کی ہو جاتی ہے۔ بلکہ ایک سے دوسرے پر عکس پڑتا ہے اور اس سے تیسرے پر اس طرح جب تعداد واسطوں کی زیادہ ہو جاتی ہے تو بالآخر جس پر انعکاس ہوا ہے اس سے پھر اور کسی پر انعکاس نامکن ہو جائیگا۔ ۱۲

کثرت سے کثرت کا صدور واجب ہو تو یہ سلسلہ غیر تنہا ہی ہو جائیگا۔ اور تم سمجھ چکے ہو کہ عدم تنہا ہی محال ہے۔) ۱۰

جبکہ افلاک زندہ ہیں۔ کیونکہ وہ متحرک بالارادہ ہیں اور ان کے مدبرات ہیں (یعنی نفوس مدبرہ جو ان کے اجرام میں تصرف کرتے ہیں) پس نہیں ہیں مدبرات علتیں ان کے اجرام کی کیونکہ علت نور یہ طلب کمال نہیں کرتی جو ہر تاریک سے۔ (کیونکہ جو ہر فلکی تاریک ہے اور علت اشرف ہوتی ہے معلول سے اور اشرف اخس سے طالب کمال نہیں ہوتا البتہ نفوس فلکیہ طلب کمال کرتی ہیں۔ جو سلسلہ اپنے ابدان کے کہ وہ افلاک ہیں پس ان کی علتیں نہیں ہیں۔ اور نہ علت نور یہ قاهر ہے جسم تاریک پر یہ سبب علاقہ کے (کیونکہ یہ امر علت کی شان سے ہے کہ وہ معلول پر قاهر ہونہ بالعکس لیکن جو ہر تاریک قاهر ہے مدبرہ پر کیونکہ نور مدبرہ من وجہ مقہور ہے یہ سبب علاقہ کے۔ پس نور مدبر علت جو ہر تاریک کی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان سب کی علتیں طبقہ عرضی میں ہیں جو کہ اصحاب اقسام اور ارباب طلسمات میں طلسمات سے انواع جسمیہ مراد ہیں۔) پس مدبر افلاک نور ہے جو مادہ سے مجرد ہے مگر مادہ کے علاقہ سے مجرور نہیں ہے اور ان کی علت مادہ اور علایق مادہ دونوں سے مجرور ہے۔ ۱۱

کبھی ہم نفس ناطقہ فلک کو اسپیدیہ (سردار لشکر) سے نامزد کرتے ہیں۔ (کیونکہ پہلوی زبان میں اسپیدیہ رئیس لشکر کو کہتے ہیں اور نفس ناطقہ رئیس بدن اور بدن میں جو قوتیں ہیں ان کی بھی رئیس ہے۔ لہذا وہ بدن کی سپہ سالار ہے۔) ۱۲
اس بیان سے تم کو ہدایت ہوگی کہ جو نور الانوار سے صادر ہوا ہے اس میں

۱۔ یہ مقام بھی قابل سمجھ لینے کے ہے۔ سنّت فانشا یہ ہے کہ نفس مدبرہ جس فلک سے تعلق رکھتی ہے اس فلک کے وجود کی علت نہیں ہے۔ البتہ فلک جو اس کا بدن ہے اس کے ذریعہ سے اقتساب کمال کرتی ہے جیسے نفس ناطقہ انسانی بدن کی علت نہیں ہے۔ البتہ بدن اور آلات بدن سے کسب کمالات کرتی ہے۔ ۱۲
۲۔ عام محاورات میں بھی کہتے ہیں کہ روح قید ہے قفس عنفری میں۔ اور وہ اس قید سے گھبراتا ہے اور اس کی شاکلی ہے۔ اور عالم انوار کی طرف ہر وقت پرواز کرنا چاہتی ہے۔ مگر قید علایق سے مجبور ہے۔ ۱۳

جہتیں قہر و محبت کی ہیں۔ (قہر نور الانوار کی جانب سے اور محبت معلول کی جانب سے۔ کیونکہ ہر عالی سافل پر قہر ہے۔ اور ہر سافل اس کا عاشق اور مشتاق ہے۔) اور قواہر میں دو جہتیں ہیں۔ ایک جہت الاستغنا (طلب ظلمت یا ظلمانی) اور دوسری جہت الاستنارة (طلب نور یا نوری) جہت نور جہت استغنا ہے اور جہت ظلمانی جہت فقر ہے۔ یہ سب قسمیں مرکب ہوئیں یعنی جہات فقر و استغنا و قہر و محبت معلولات میں۔ لہذا ہو گئے معلولات ایسے ہی کہ ایک نور ایسا ہے کہ اس پر قہر غالب ہے۔ اور ایک نور ہے کہ اس پر محبت غالب ہے۔ اور تاریک پر روشن غلبہ ہے۔ اور تاریک میں (جیسے آفتاب اور مہتاب غالب ہیں ظلمت پر اور دوسرے ستاروں کے نور پر۔) ایک تاریک ہے کہ اس میں محبت غالب ہے روشنوں سے جیسے زہرہ اور تاریک جو روشن نہیں ہیں اس پر۔ قہر غالب ہے اور وہ اثیریات ہیں (یعنی نلکیات) بری ہیں فساد سے (مثل خرق والقیام و نمور ذبول و تخیل و تکاثف و غیرہ انواع تغیر اور اصناف استعمال) فساد موثر ہے اجرام عنقریب میں اور وہ ان کی جہت قہر ہے اپنے عل سے۔ اور وہ تاریک ہیں جن پر محبت اور ذلت غالب ہے۔ اور وہ عنقریب ان کے مطیع ہیں یعنی اثیریات افلاک اور کوکب جو کہ عاشق ہیں روشنوں پر جو کہ قبیح ہیں جب ان سے پردے میں آجاتے ہیں۔ یعنی روشنوں سے۔ پھر تاریک جو کہ اثیریات سے قریب ہے اس کو بھی لازم ہے قہر اپنے ماتحت پر۔ یہ بیان مصنف کے مذہب کے موافق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عنقریب کے منکر ہیں۔ اسی لئے کہا ہے۔ اور اس کی شرح ہم آئندہ بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ (شرح یہ ہے کہ نار سے مراد وہ ہوائے گرم ہے جو فلک سے ملحق ہے) معلوم ہو کہ ہر علت نوری کو بہ نسبت اپنے معلول کے محبت اور قہر ہے۔ اور معلول کو بہ نسبت علت کے ایسی محبت ہے جس کو ذل (خواری ذلت) لازم ہے۔

۱۲۔ ہم آئندہ بغیر لحاظ معنی نورانی اور ظلمانی کہیں گے۔

۱۳۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ستارے کو روشن بھی کہتے ہیں۔ فارسی زبان میں جس کو جمیع روشنیاں سکندر نامہ میں موجود ہے۔ ۱۲۔

(پہلی نسبت جو وجود میں آئی ہے وہ نسبت نور اقرب کی ہے۔ نور الانوار سے۔ نور اقرب نور الانوار پر عاشق ہے۔ اور نور الانوار اس کا قاہر ہے۔ اس حیثیت سے کہ نور اقرب اس کی کنہ کو نہیں پاسکتا۔ اور نہ اس پر محیط ہو سکتا ہے جبکہ واقع ہے یہ نسبت اس طرح کہ محبت اقرب سے اور قہر انور سے ہو یہی نسبت ساری ہے جمیع موجودات میں کہ ہر علت نوری کو معلول سے نسبت قہر اور محبت کی ہے۔ اور اس نسبت کو لازم ہے عزت اور معلول کو اپنی علت سے نسبت محبت کی ہے۔ اور اس محبت کو لازم ہے ذلت)۔

اس سبب سے ہو گیا وجود نوریت اور ظلمانیت اور محبت اور قہر کی تقسیموں کے موافق اور موافق اس عزت کے جو لازم کرتی ہے۔ قہر کو یہ نسبت سافل کے اور اس ذلت کو جو لازم ہے محبت کو یہ نسبت عالی کے۔ اور ان میں جوڑ واقع ہوا۔ جیسے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) اور ہر شے کے ہم نے جوڑے پیدا کیے۔ شاید تم دھیان کرو۔ (یعنی ان معانی کو جن سے جمہور غافل ہیں۔ لہذا جو ہر کی تقسیم ہوئی۔ انوار اور غیر انوار یعنی جسم میں۔ اور اجسام منقسم ہوئے اشیری اور عنصری میں۔ اور اشیری منقسم ہوئے سعد اور نحس میں۔ اور نیرین آفتاب ماہتاب و مثالیں عقل اور نفس کی ہیں۔ اور عنصری کی بہت سی قسمیں ہوتیں جو کہ منتہی ہوتی ہیں نرمادہ میں۔ اور انوار تقسیم ہوئے عالی قاہر اور سافل مقہور میں۔ ہر قسمت میں ازواج ہوا ایک طرف قاہر عالی شریف و دوسری طرف کے ساتھ جو مقہور سافل و رخصیس ہے۔ اور یہ سب سران اسی نسبت اولیٰ کا ہے موجودات میں)۔

فصل :- تتمہ بیان ثوابت اور بعض کواکب۔

جبکہ ترتیب ثوابت کی بیکار نہیں ہے۔ پس وہ ظل ہے ترتیب عقلی کا اور ایسی ترتیبوں سے ہے جو عالم وجود میں ہیں۔ اور جو ستارے ثوابت میں ہیں اس پر انسان کا علم محیط نہیں ہو سکتا۔ اور عجائب عالم اشیری کے اور نسبتیں افلاک کی اور ان کا حصر (شمار) میں اس طرح کہ یقین حاصل ہوا مردشوار ہے۔ اور کوئی مانع نہیں ہے۔ کہ ماورائے ثوابت کے اور عجائب ہوں۔ اور اسی طرح فلک ثوابت میں جن کا اور اک

ہم کو نہیں ہے۔ (کیونکہ ترتیبیں ہم سے مخفی ہیں۔ اور کو اکب غیر مرصودہ ہیں یا غیر مرنی ہیں بہ سبب صغر کے۔) ۱۰

معلوم ہو کہ عالم اثیر میں کوئی شے مردہ نہیں ہے (بلکہ سب زندہ متحرک بالارادہ ہیں۔ اس لیے کہ ہر فلک کی حرکت دوسرے فلک کی حرکت کے خلاف ہے۔ اور موافق بھی ہے۔ پس ہر ایک جرم سماوی کے لیے نفس ناطقہ ہے جو اس کی مدبر ہے اور یہ مدبرات علویہ ہیں اور نفوس ناطقہ انسانی مدبرات سفلیہ ہیں۔) ۱۱

اور حکمرانی انوار مدبرہ علویہ کی اور آئن کی قوتوں کی وصول ہوتی ہے افلاک کو بواسطہ کو اکب اور اس سے نکلتی ہیں قوتیں۔ (یعنی قوائے بدنی کو اکب مثل عضو رئیس کے ہے اُس کی نسبت اس فلک سے جس میں وہ مرکوز ہے نسبت قلب کی بدن انسان سے ہے۔) ۱۲

رخش (پہلوی میں آفتاب کا نام ہے) طلسم شہریار کا ہے۔ جو انوار طبقہ عرضیہ سے نور اعظم کا نام پہلوی زبان میں ہے۔ وہ نور شدید الضور (بشدت روشن) ہے۔ اور امتزاجات عنصری اُس سے پورے ہوتے ہیں۔ اور موالید نلشہ پیدا ہوتے ہیں۔ اور مختلف استعدادیں اسی سے حاصل ہوتی ہیں۔ جو اس کی مقتضی ہیں کہ اجسام پر نفوس ناطقہ فائض ہوں۔ اور صورتیں اور اعراض ہم پہنچیں وہی فاعل روز و شب کا اور رئیس آسمانوں کا ہے۔ بلکہ تمام عالم جسمانی کو منور اور گرم کرتا ہے۔ اور اس کی عجیب روشنیاں اور شعاعیں فیض پہنچاتی ہیں جس سے پیدا نش پوری ہوتی ہے۔ ان فضائل اور کمالات کے سبب سے صاحبان مکاشفات عملیہ اور مباحث شرقیہ (حکماء شرق) اس کی تعظیم کو واجب جانتے ہیں۔ واجب ہے تعظیم اُس کی طریقہ اشراق میں۔ اور جو زیادہ ہو کو اکب پر (جو آفتاب کے اوپر میں ثوابت) بحجہ مقدار اور قرب کے بلکہ شدت سے بھی جو دکھائی دیتے ہیں ثوابت سے (اور باقی ستارے مقدار ان کے مجموع کی زیادہ ہے آفتاب سے جس کا قیاس اور تعقل نہیں ہو سکتا۔ دن کے سبب سے۔ پس پاک ہے وہ خدائے تعالیٰ جس نے ان کو صورتیں بخشیں ہیں۔ اور روشنی دی ہے۔ اور اپنے بنانے والے کے عشق میں ان کو گردش دے دی ہے۔) ۱۳

مسئلہ علم
باری تعالیٰ

فصل ۲:- بیان علم باری تعالیٰ کا حسب قاعدہ اشراق اور ابطال مذہب مشائین در باب علم و غنائیت۔

جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ ابصار کی شرط نہ انطباع شیخ ہے نہ خروج شعاع۔ بلکہ کافی ہے ابصار کے لئے۔ عدم حجاب در میان باصر اور مبصر کے۔ کیونکہ جب مقابلہ شے روشن کا دیکھنے والی عضو (آلہ بصر) سے ہوتا ہے تو نفس میں علم اشراقی حضوری واقع ہوتا ہے۔ اور نور الانوار (جل شانہ) نور محض ہے۔ نہ اس کا حجاب اس کی ذات سے ممکن ہے اور نہ موجودات اس سے پوشیدہ رہ سکتے ہیں خواہ وہ عقلی ہوں خواہ حسی پس نور الانوار ظاہر ہے اپنی ذات کے لئے (یعنی مدراک بذات خود) ہے جیسے اوپر گذر چکا ہے۔ اور سو اس کے جو شے ہے اس پر ظاہر ہے پس نہیں پوشیدہ ہے اس سے کوئی شے ذرہ بھر آسمانوں اور زمین میں کوئی شے اس سے کسی شے کو نہیں پوشیدہ کر سکتی اور جب کوئی شے اس سے کسی کو نہیں چھپا سکتی پس اس کو ادراک جمیع اشیاء کا ہے۔ اشراق حضوری سے جو کہ ادراک کے طریقوں میں سب سے اشرف ہے۔ نہ کوئی صورت اس کی ذات میں پیدا ہوتی ہے کہ اس کی ذات مقدس میں کثرت ہو جائے۔ یا جہات میں۔ کیونکہ وہ تعالیٰ فاعل اور قابل دونوں ہے اگرچہ جہت فعل جدا ہے جہت قبول سے اگر (معاذ اللہ) کثرت ہو تو وہ واحد حقیقی نہ رہے۔ اور تم کو معلوم ہو۔ اگرچہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ اس کی کوئی صفت ایسی نہیں ہے جو اس کی ذات میں قرار پکڑے۔ مثل حیات اور علم و قدرت و ارادہ و سمیع و بصیر وغیرہ بلکہ یہ جملہ صفیتیں اس کی عین ذات ہیں۔ مصنف چاہتے ہیں کہ یہاں ایک اور طریق سے اس کی طرف اشارہ کریں۔ جبکہ کوئی شے اس کو کسی شے سے نہیں پوشیدہ کر سکتی تو اس کا علم اور بصر ایک ہے۔ (ورنہ کوئی شے اس کو کسی شے سے پوشیدہ کر سکتی جیسا مشاہدہ ہوتا ہے) اور اس کی نوریت اور اس کی قدرت بھی عین ذات ہے کیونکہ نور فیاض لذاتہ ہے تو نور مجر و محض کی صفیتیں عین ذات ہیں۔) جو مشائی اور ان کے اتباع کہتے ہیں کہ علم واجب الوجود کا اس کی ذات پر زائد نہیں ہے (کیونکہ اگر زیادہ ہو تو اس کی ذات مقدس میں کثرت ہو۔ کیونکہ نہ نزدیک علم سے مراد ہے معلوم کی صورت کا حاصل ہونا عالم میں) بلکہ علم سے واجب الوجود کے مراد ہے اس کا غائب ہونا اپنی ذات سے جو کہ مادہ سے

مجرد ہے۔ اور مشائیوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وجود اشیا کا حاصل ہوتا ہے ان چیزوں کے علم سے جو واجب الوجود کو ہے۔ پس ان سے کہا جائیگا (یہ نہیں جائز ہے واجب الوجود کو جو اشیا کا علم ہے وہ سبب ان اشیا کے وجود کا نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ایسا نہیں کہ پہلے اس کو علم ہو پھر علم سے وہ چیز پیدا ہو جس کا اس کو علم ہے۔) پس مقدم ہو علم اشیا پر۔ (یعنی علم شے کا مقدم ہوا اس شے پر اس لئے کہ وہ بنا بر مفروض علت ٹھہرا۔ اور علت مقدم ہوتی ہے معلول پر بذات خود) اور علم اشیا کے عدم غیبت پر بھی مقدم ہوگا۔ کیونکہ اشیا سے غائب نہونا بعد تحقق ان کے وجود کے ہو سکتا ہے (کیونکہ جب اشیا مطلقاً معدوم ہوں تو ان سے عدم غیبت نہیں ہو سکتا جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ یا یہ کہ اشیا خارج میں معدوم ہوں۔ اور باری تعالیٰ کی ذات میں موجود ہوں۔ اس سے بھی بچنا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے بھی کثرت لازم آتی ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ علم اسی وقت میں ہوگا جبکہ اشیا خارج میں موجود ہوں۔ لیکن اشیا کا علم عبارت ہے عدم غیبت سے کہ جاننے والا اشیا سے غائب نہو۔ اس سے لازم آتا ہے تقدم علم کا عدم غیبت پر اشیا سے بذات خود اور یہ محال ہے) اور جس طرح اس کا معلول اس کی ذات کے سوا ہے اسی طرح اس کا علم بذات خود اشیا کے علم سے جو اس کو ہے جدا ہے۔ (جس طرح اس کا علم اپنی ذات کا اس کا غائب نہونا ہے اپنی ذات سے۔ اسی طرح اس کا علم اشیا کا اس کا غائب نہونا ہے اشیا کی ذات سے۔)

اور یہ جو کہتے ہیں کہ لازم ذات کا علم منطوی (پیچیدہ) ہے اس کے علم ذات میں کلام لا طائل ہے (اس مفروض سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو یہ کہتا ہے کہ علم پیچیدہ ہے اس کے نزدیک علم باری تعالیٰ سلبی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مندرج ہو علم اشیا (یا وجودیکہ اشیا کثیر ہیں۔ اور ان کی اضافتیں متعدد ہیں) سلبی (کیونکہ سلب کو ایک ہی اضافت لازم ہوتی ہے نہ کہ اضافات کثیرہ تخریدادہ سے

۱۵۔ خلاصہ تقریر یہ ہے کہ علم تابع ہے معلوم کا خواہ کیسا ہی علم ہو۔ اور جب علم علت معلوم کی ہو تو وہ مقدم ہوگا معلوم پر یہ محال ہے۔ ۱۲۔

امر سلبی ہے۔ اور عدم غیبت بھی سلبی ہے۔ کیونکہ جائز نہیں ہے کہ عدم غیبت سے حضور مراد لیا جائے۔ (اگر عدم غیبت سے حضور مراد ہو تو عدم غیبت ثبوتی ہو جائے گا) کیونکہ شے اپنی ذات کے پاس حاضر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جو شے حاضر ہو وہ جدا گانہ ہے اس شے سے جس کے پاس حاضر ہو نہیں کہا جاتا حضور مگر وہ چیزوں میں۔ بلکہ عام تر ہے (یعنی عدم غیبت اعم ہے حضور سے کیونکہ حضور کے معنی یہ ہیں جبکہ ایک ذات کی دوسری ذات سے عدم غیبت ہو۔ اور حضور کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عدم غیبت ایک ذات کی اسی ذات سے ہو) تو کیوں کہ ہو سکتا ہے علم بالغیر سلب میں۔

(رہا یہ بیان کہ علم لازم کا غیر منطوی ہے علم میں لزوم کے) پھر ہم کہتے ہیں کہ ضاحکیت ایک شے ہے سوائے انسانیت کے پس علم ضاحکیت کا جدا ہے۔ علم سے انسانیت کے۔ (کیونکہ علم لازم کا قطعاً جدا ہے علم سے لزوم کے) ضاحکیت کا علم ہمارے نزدیک جو کہ منطوی ہے انسانیت کے علم میں وہ یہ ہے کہ انسانیت دلالت کرے مطابقت کے طور پر یا تضمن کے طور پر ضاحکیت پر بلکہ دلالت انسانیت کی ضاحکیت پر دلالت خارجہ ہے۔ کیونکہ جب ہم کو علم ہو ضاحکیت کا (بالفعل) تو ہم کو احتیاج ہوئی ایک اور صورت کی (جو جدا گانہ ہے ضاحکیت کی صورت سے اور یہ صورت انسانیت ہے۔ تاکہ ذہن منتقل ہو انسانیت سے بطریق التزام طرف ضاحکیت کے بالفعل) یہ صورت (یعنی ضاحکیت ہم کو بالقوہ معلوم ہے۔ کیونکہ اس صورت میں علم لازم کا ہم کو یا بالفعل ہو اور یہ جبکہ علم لزوم کا بھی ایسا ہی ہو یا بالقوہ ہو۔

عدم غیبت

۵۔

عدم غیبت ذات

عدم غیبت ذات

از ذات خود

از غیر ذات

یہ حضور نہیں ہے

حضور ہے

اور یہ ملزوم کے عدم علم کے ساتھ بالفعل ہوگا۔ اس قیاس پر علم لازم کا منطوقی نہ ہوگا علم میں ملزوم کے۔ کیونکہ اُس کے ساتھ بالفعل موجود ہے۔) پُر

اور یہ مثال جو انھوں نے دی ہے کہ علم تفصیلی میں مسائل کے (کہ جو حالت اولیٰ ہے) اور علم بالقوہ میں (جو کہ دوسری حالت ہے) فرق ہے۔ اور درمیان اُن مسائل کے جو بیان ہوں۔ اس لئے کہ پاتا ہے انسان ایک علم اس کے جواب کا اپنی ذات میں (یہ حالت تیسری ہے) یہ مثال ان کی کچھ نافع نہیں ہے۔ کیونکہ جب مسائل عرض کیے جاتے ہیں اور انسان اپنی ذات سے اس کا جواب پاتا ہے وہ بالقوہ علم ہے اپنے نفس میں ایک ملکہ اور قدرت مسائل مذکورہ کے جواب کی پاتا ہے۔ یہ قوت قریب تر ہے وجود سے بہ نسبت اُس قوت کے جو قبل سوال کے تھی۔ کیونکہ قوت کے مرتبہ ہوتے ہیں۔ (وجود سے قریب و بعد کے اعتبار سے) اور ہر مسئلہ کے جواب کا علم انسان کو نہیں ہوتا۔ علی الخصوص اُس کے پاس ایک ایک کی صورت موجود نہیں ہے۔ اور واجب الوجود منزہ ہے ان چیزوں سے (یہ کہ صورت اس میں حلول کرے اور اس کا علم بالقوہ ہو۔ پس واجب الوجود کو علم موجودات کا اس وجہ سے نہیں ہے جو بیان کی گئی ہے۔) پُر

اگرچہ ذات باری تعالیٰ عز اسمہ کی ہو جو غیر ہے ب سے جو ذات کے لوازم ہیں تو کسی چیز کا سلب اُن (ج اور ب) دونوں کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ اور عنایت کس کیفیت پر وہ دونوں ہو سکتے ہیں نظام سے۔ (جبکہ عنایت مشائیوں کے نزدیک کیفیت مذکورہ کا علم ہے جو واجب تعالیٰ کو ہو۔) پُر

جب واجب تعالیٰ کا علم اشیا کا حصول ہے خود اشیا سے پس ضرور باطل ہوگئی عنایت جو مقدم ہے اشیا پر۔ اور علم جو مقدم ہے اشیا پر۔ (اس لئے کہ حصول جبکہ متاخر ہے اشیا سے تو وہ اشیا پر عنایت نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اشیا پر مقدم ہو سکتا ہے۔) پُر

۱۷۔ بعض نسخوں میں بطلت بمعنی باطل ہوگئی۔ اور بعض میں یطلب بمعنی طلب کرتا ہے یا طلب کیا جائیگا شارح کے نزدیک بطلت صحیح ہے۔ اور یہی حق ہے۔ ۱۲۔

عجیب (جو موجود ہے عالم میں وہ مجردات کی) عجیب ترکیب سے اور اُن نسبتوں سے جو مفارقات اور اُن کی منعکس روشنیوں میں ہے لازم آتا ہے جس کا بیان ہو چکا ہے اور یہ عنایت جس سے مشائخ کے قواعد کو اصحاب حقائق نوریہ کے جو صاحب طلسمات ہیں باطل کرتے ہیں وہ بذات خود صحیح نہیں ہے۔ جیسے تم کو معلوم ہوا۔ اور جبکہ باطل ہو گئی (عنایت کہ وہ علت نظام جسمانی کی ٹھیکرائی گئی ہے) تو متعین ہو گیا اگر ترتیب برزخوں کی انوار محض اور اُن کے اشراقات سے ہے جو ترتیب مندرج ہے نزولِ عالی میں (یعنی وہ ترتیب جو عالم انوار میں اوپر کی طرف سے ہے) اور یہ تعلیل متنع ہے۔ برزخوں میں (یعنی جسم علت جسم کی نہیں ہو سکتا)۔

سفیدی نور کے
مشابہ ہے۔ اور
سیاہی ظلمت
کے مشابہ ہے۔

طالب کو معلوم ہو کہ اگر کسی سطح میں سیاہی اور سفیدی ہو تو سفیدی قریب تر معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ زیادہ مشابہ ہے ظاہر سے اور وہ زیادہ مشابہ ہے قریب کے۔ اور سیاہی دور تر معلوم ہوتی ہے جو سفیدی کے مقابل ہے (یعنی سیاہی زیادہ مشابہ ہے خفی سے جو کہ زیادہ مشابہ ہے دور سے۔ پس سفیدی ہم شکل نور کے ہے۔ اور سیاہی ہم شکل ظلمت کے۔ اسی سے سفیدی میں سبب رنگ دکھائی دیتے ہیں جیسے نور میں سبب نور دکھائی دیتے ہیں۔ اور سیاہی پر کوئی رنگ نہیں کھلتا جیسے تاریکی میں کوئی رنگ نہیں دکھائی دیتا۔) پس عالم نور محض میں جو کہ منزہ ہے بعد مسافت سے تمام وہ اشیاء ہیں جو کہ اعلیٰ میں مراتب علل میں اور وہ قریب تر ہے قریب سے بہ سبب شدت اپنے ظہور کے۔

پس واجب تعالیٰ اگرچہ دور تر ہے ہم سے بہ نسبت تمام اشیاء کے اور سب سے بلند تر اپنے رتیبہ کی بلندی سے لیکن وہ سب چیزوں سے زیادہ ہم سے قریب ہے بہ سبب اپنے شدت ظہور اور قوت نور کے اور یہی اعتبار و سائنط میں بھی ہے۔

۱۵۔ اصحاب حقائق نوریہ حکمائے اشراق سے مراد ہے۔ اور حقائق نوریہ کی صفت ہے۔ ذوات الطلسمات یعنی مثل افلاطونیہ۔ ۱۲۔

۱۶۔ دیکھو بیان کیا گیا ہے کہ سفیدی میں سبب رنگ دکھائی دیتے ہیں۔ یہ بعینہ متاخرین کا مسئلہ ہے کہ سفید رنگ میں سبب رنگ موجود ہیں۔ بات ایک ہی ہے۔ اگرچہ سورت بیان جدا ہے۔ ۱۲۔

جو سب سے زیادہ دور ہے۔ وہ سب سے قریب ہے۔) پھر
 پس پاک ہے وہ جو سب سے دور اور سب سے قریب سب سے
 بلند اور سب سے نزدیک۔ اور جب وہ سب سے قرب تر ہے تو اس کی تاثیر
 اولیٰ ہے ہر ذات میں اور ذات کے کمال میں۔ اور نور ہی مقناطیس قرب ہے۔
 (یعنی نور الانوار سے قرب کا باعث نور ہے جس قدر عقل اور نفس نورانی
 ہو۔ اسی قدر وہ نور الانوار سے قریب تر ہے۔) اور اس کا اعتبار لیا گیا ہے
 نور محسوس ہے جو آفتاب میں ہے۔ کیونکہ نور الانوار عالم عقلی کا آفتاب ہے) پھر
 فصل :- اور اشراقی قواعد سے ایک قاعدہ امکان اشرف کا ہے۔
 یعنی ممکن اخس اگر موجود ہو تو لازم ہے کہ ممکن اشرف بھی موجود ہو۔ (قبل اخس
 کے۔ اور یہ اصل بہت عظیم ہے۔ اس پر بہت سے اہم مسئلوں کی بنیاد ہے۔
 جیسے کہ عنقریب معلوم ہوگا۔ اور یہ فرع ہے اُس مسئلہ کی کہ واحد حقیقی سے سوائے
 ایک کے کوئی صادر نہیں ہوتا۔) پھر
 کیونکہ نور الانوار اگر مقتضی ہو اخس ظلمانی کا تو وحدانیت کی جہت سے
 اقتضاء اشرف کی جہت باقی نہیں رہتی (کیونکہ نور الانوار میں ایک ہی جہت ہے
 پس یا تو جائز ہوگا اشرف کا صدور اپنے سے کمتر سے یا بالکل جائز ہوگا۔ اگر
 جائز ہو بغیر واسطہ کے تو جائز ہوگا اس کا صدور واجب لذات سے۔ پس واجب لذات سے
 دو چیزوں کا صدور جائز ہوگا ایک اشرف دوسرے اخس اور یہ محال ہے۔ اور
 اگر جائز ہو واسطہ سے اور اخس کے واسطہ سے اشرف کا صدور ہو تو معلول اشرف
 ہوگا علت سے۔ اور اگر کسی اور معلول کے واسطہ سے ہو جو کہ صادر ہوا ہو
 واجب تعالیٰ سے اور علت اشرف ہوتی ہے معلول سے اور اس پر بالذات
 مقدم ہوتی ہے۔ پس ضرور ہوا کہ قبل اس اخس کے ایک اشرف موجود ہو۔
 فهو المطلوب۔ پس جبکہ جائز ہوا صدور اشرف کا واسطہ سے تو کوئی شک نہیں
 کہ یہ واسطہ اخس ہو لا محالہ تو جائز ہوگا صدور اشرف کا اخس سے اور یہ محال ہے۔
 اور اس کا عکس جائز ہے) پھر
 پس اگر کوئی موجود فرض کیا جائے اشرف (اور اس کا وقوع

قاعدہ امکان
 اشرف۔

واجب الوجود سے نہواور نہ واجب الوجود کے کسی معلول سے کیونکہ ہمارا کلام اس وقت مبنی ہے عدم جو از صد و بران دونوں سے۔ پس ضرور ہے وجود اسکا استدعا کرے ایک جہت کی جس کا مقصدی اشرف ہوا جس جہت سے جو نور الانوار سے ہے اور یہ محال ہے۔

شراح کہتے ہیں کہ مصنف نے برہان کو اسی نظم کے ساتھ لکھا ہے۔ لیکن نظم طبعی یہ ہے کہ کہا جائے کہ اگر پایا جائے کوئی ممکن اخس اور نہ پایا جائے۔ ممکن اشرف قبل اس کے تو یا جو مفروض ہے اس کے خلاف لازم آئے گا یا جائز ہوگا صد و کثیر کا واحد سے یا اشرف کا وجود اخس سے یا وجود ایک جہت کا جو اشرف ہو۔ اس جہت سے جو نور الانوار سے ہے۔ کیونکہ اگر وجود اخس کا بالواسطہ تو پہلی بات لازم آئے گی۔ اور بغیر واسطہ کے اور جائز ہو صد و اشرف کا واجب سے تو دوسری بات لازم آئیگی۔ اور اگر واجب تعالیٰ کے معلول سے اس کا صد و ہو تو لازم ہوگی نیستی بات اور اگر یہ کوئی بات نہ ہو تو لازم آئیگی چوتھی بات جب یہ سب شقیں باطل ہو گئیں تو قیاس شرطی جو کہ صد فصل میں مذکور ہے ثابت ہو گیا۔ یہ ہے قاعدہ اشراقی یعنی امکان اشرف۔

انوار مجردہ جو مدبر ہیں انسان میں (یعنی نفوس) ان کو ہم پہلے برہان سے ثابت کر چکے ہیں۔ نور قاہر جو بالکلیہ مجرد ہے (یعنی عقل) اشرف ہے۔ مدبر سے (یعنی عقل اشرف ہے نفس سے) اور دور تر ہے علائق ظلمانی سے (کیونکہ نفس کو اپنی تکمیل کے لئے بدن کی ضرورت ہے عقل کو نہیں ہے) پس مجرد بالکلیہ اشرف ہے۔ لہذا قاعدہ امکان اشرف سے واجب ہے کہ وہ پہلے ہی موجود ہو۔ واجب ہے کہ اعتقاد کیا جائے نور اقرب کا اور قواہر کا اور مدبرات کا۔ کہ جو اشرف ہے

۱۔ یعنی خلاف مفروض ۱۲

۲۔ واحد سے کثیر کا وجود۔ ۱۲

۳۔ یعنی اخس سے اشرف کا وجود۔ ۱۲

۴۔ واجب کی جہت سے اشرف کی کوئی جہت جو اس اشرف کا اقتضا کرے۔ ۱۲

اس کا وجود اول ہے۔ اور یہ سب جن کا مذکور ہوا خارج میں عالم اتفاقات سے۔ (یعنی عالم عناصر سے۔ یہاں اتفاقی سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو چیز بغیر مرجع کے پیدا ہو۔ کیونکہ یہ محال ہے۔ بلکہ وہ ماہیتیں مراد ہیں جن کو ماہیت سے خارج امور لاحق ہوا کہتے ہیں۔ جس سے ان کے اشخاص میں اختلاف ہوتا ہے۔ کیونکہ جو ماہیت قابل کون و فساد ہے اُس کے اشخاص کی تخصیص ایسے امور سے ہوتی ہے جو ذات سے خارج ہوتے ہیں۔) ان کے لئے کوئی مانع نہیں ہے اُس امر سے جو اُن کے لئے کامل تر ہے۔ (جبکہ ان کے کمالات بذات خود ممکن ہیں خارجیات اُن کو ان کمالات سے مانع نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ خود مقدم ہیں خارجیات پر۔ خارجیات سے یہاں حرکات موثرہ مراد ہیں۔) کج

پھر یہ کہ عجائب ترتیب واقع ہے عالم ظلمات میں اور برزخوں میں۔ اور جو نسبتیں عالم انوار میں ہیں وہ اشرف ہیں ظلماتی نسبتوں سے (جو کہ عالم اجسام میں ہیں) پس واجب ہے کہ وہ نسبتیں انوار کی قبل اجسام کی نسبتوں کے ہوں۔ کج

مشائیوں کے پیروا اعتراض کرتے ہیں کہ عجائب ترتیب کا خواہ برزخ فلکیہ میں ہوں خواہ عنصریہ میں اور انھوں نے حصر کیا ہے عقلوں کا دس میں اس لئے چاہیے کہ عالم برزخ عجیب تر اور خوب تر اور جید تر ہوں از روئے ترتیب اور حکمت ان میں زیادہ تر ہو بلکہ جو اُن کے قواعد کے (کیونکہ دس چیزوں میں جو نسبتیں ہو سکتی ہیں وہ بہت ہی کم ہوں گی۔ اُن چیزوں کی نسبتوں سے جن کی کثرت کا کوئی حصر نہیں ہے۔) اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عقل صیح جس میں امور بدنی کا شائبہ نہ ہو حکم کرتی ہے کہ عالم نور میں جو حکمت ہے۔ اور لطیف ترتیبیں اور عجیب نسبتیں واقع ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ ایسی ہی امور سے جو عالم ظلمات میں ہیں۔ بلکہ یہ جو کچھ عالم ظلماتی میں ہے وہ عالم انوار کا ظل ہے۔ (اور اس پر دلیل ہے مشاہدہ کاملین انبیاء اور حکما کا جنھوں نے عالم ناسوت سے جدا ہو کر عالم انوار کا مشاہدہ کیا ہے کہ واجب لذاتہ تعالیٰ اور عقول جو طبقہ عالیہ طولی میں ہیں اور وہ جو سافلہ عرضی میں ہیں جو کہ ارباب اصنام ہیں اور یہ سب انوار مجردہ ہیں

قائم بذات خود کسی این میں نہیں ہیں۔ یہ سب موجودات میں اشرف ہیں۔) پھر
انوار قاہرہ اور مبدع کل کا نور ہونا اور ذوات الاضنام جو انوار قاہرہ سے
ہیں شاہان کے اہل تجرید ہیں جنہوں نے اپنی ہیکلوں سے جدا ہو کر اکثر باران کا
مشاہدہ کیا ہے۔ اور پھر اپنے گروہ کے لوگوں کے لئے جو صاحب مشاہدہ اور
اہل تجرید سے نہیں ہیں ان کے لئے حجت لائے ہیں۔ کوئی صاحب مشاہدہ و تجرید
ایسا نہیں ہے جس نے اس بات کا اعتراف نہیں کیا ہے۔ اور اکثر اشارے
انبیاء علیہم السلام کے اور اساطین حکمت کے اس کی طرف ہیں۔ اور افلاطون
اور ارسطو کے پہلے سقراط اور جو اس سے پہلے گذرے مثل ہرمس و اغاثا ذیمون
و انبا و فلس سب کے سب یہی رائے رکھتے تھے۔ اور تصریحاً کہا ہے کہ انھوں
نے ان کا مشاہدہ کیا ہے عالم نور میں۔ اور افلاطون نے اپنے بارے میں کہا ہے کہ
وہ ظلمات (تعلقات بدن) سے جدا ہوا اور اس نے عالم انوار کا مشاہدہ کیا
اور حکمائے ہند و فارس سب یہی کہتے ہیں۔ پس جبکہ اعتبار کیا جاتا ہے ایک
شخص مثلاً بطليموس یا دوشخص مثلاً ابرخس اور ارشمیدس وغیرہم کا جو لوگ
رصد کرتے تھے امور جسامینہ فلکیہ کا امور فلکی میں (مثلاً حرکات سماویہ وغیرہ جتنے کہ
اتباع کیا ان کا ایک خلق نے بطور تقلید کے اور بنا کیے ان پر علوم ہیئت اور نجوم)
پس کیوں نہیں اعتبار کیا جاتا اساطین حکمت اور نبوت کے قول کا رصد روحانی کے
باب میں جس کا انھوں نے مشاہدہ کیا (اپنے خلوتوں اور ریاضتوں میں) اور ان سطروں
کے لکھنے والے (مصنف حکمت الاشراف) نے جب حکمت شروع کی تھی تو شدت
سے مشائیں کی حمایت کرتا تھا۔ اور ان اشیاء کا منکر تھا۔ اور اس کو میلان عظیم تھا
مشائیوں کے مذہب کی طرف اور اس پر اصرار تھا۔ اگر نہ دیکھتا برہان اپنے رب کی
(مقصود یہ ہے کہ خود مصنف نے مشاہدہ کیا انوار بجدہ کا عالم تجرید و خلوت میں

۱۵۔ ہیکل کے معنی مبدع کے ہیں۔ یہاں بدن انسانی مراد ہے۔ ۱۶۔

۱۷۔ یہ اس آیت کی طرف اشارہ ہے جو حضرت یوسف علی نبینا وعلیہم السلام کے حال میں خداوند
تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے جب زلیخا نے آپ کو ایک مقفل مکان میں گھیر لیا تھا۔ ۱۸۔

کثرتِ مجاہدات سے اور تجربہ علی سے کہ جو کچھ عالمِ اجسام میں ہے صورتیں یا شکلیں اور
یہاں تین ہوں وہ انعام و اشباح ان مجرد صورتوں کے ہیں جو کہ عالمِ عقلی میں جو وہ ہیں اور
جو شخص اس کو سمجھ نہ جانتا ہو اور حجت پر قائم نہ کرے اس کو چاہئے
کہ خود ریاضت کرے اور ہر اجناسِ مشاہدہ کی خدمت بجالائے تو کچھ دور نہیں ہے
کہ وہ جھلک جبروتی نور کی اور وہ سکوتی ذاتیں اور ان کے انوار جن کا مشاہدہ مفسر
اور افلاطون نے کیا تھا خود بھی دیکھے۔ اور یونانی روشنیوں کو ملاحظہ کرے۔ (یعنی
روحانیات جس کی خبر دی ہے حکیم فاضل اور مقتدا کے کامل زردشت آذربائیجانی
نے کتابِ زندگیں جہاں کہا ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مینوی یعنی عالمِ نورانی
روحانی دوسرے گیتی یعنی عالمِ ظلمانی جسمانی اور جو نور کہ فائض ہوتا ہے عالم
نوری سے نفوسِ فاضلہ پر وہ توانائی اور دانش عطا کرتا ہے اور اس سے روشنی
لیتے ہیں نفوس اور ان کی چمک تمام تر ہے آفتاب کی روشنی سے عقل کو پہلوی
زبان میں خرد کہتے ہیں۔ جیسے زردشت نے کہا ہے کہ خرد وہ نور ہے جو خدا
کی ذات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی نور سے ایک خلق دوسرے سے ممتاز ہے
اور تمام عمل و صنعت اسی کی بدولت ہے۔ اور اس خرد کو جو مخصوص ہے نیک
باو شاہوں کے لئے اس کو کیان خرد کہتے ہیں۔ اور مینو کی روشنی نبع خرد اور دانش
کا ہے نبع خرد و دانش کا وہ رشتیاں ہیں جن سے زردشت نے خبر دی ہے۔ اور
عالمِ خاص میں بادشاہ بزرگ کی خبر دینے ان کا مشاہدہ کیا۔ جس نے طریقہ پرستش
کو رائج دیا اور خدائی تقدس کو خلق میں قائم کیا۔ اور عالمِ قدس کی طرف مخاطب
ہوا۔ اور غیب سے اس نے گفتگو کی۔ بذات اور خود عالمِ اعلیٰ کی طرف عروج کیا۔
اور اس کے دل میں خدائی حکمت منش ہوئی۔ اور انوارِ الہی سے مواجہ ہوا اس
طرح اس کو القا ہوا۔ کیان خرد کا جس کو اس فتح مند بادشاہ نے لوگوں میں درج کیا)۔

۱۔ مینو (میان) فارسی میں بہت مشہور ہے۔ یہاں عالمِ نور سے مراد ہے۔ ۱۲۔

۲۔ غلبہ کے لغوی معنی گھیاہ تر ہو گیا خشک کی جڑ سے پیدا ہو۔ دوسرے معنی رہو گی۔ لیکن

۳۔ اصطلاحِ صوفیہ کرام میں اس حالت کو کہتے ہیں جبکہ سالک خدا کی طرف سے اسوۃ اللہ کی طرف متوجہ ہو۔

حکمائے فارس سب اس پر متفق ہیں۔ (یعنی ہر نوع افلاک اور کواکب اور عناصر بسیط اور مرکبات کا ایک رب النوع ہے۔ عالم نور میں اور وہ عقل مجرّد ہے جو اس نوع کی مدبر ہے۔ اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ہمارے نبی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ نے کہ ہر شے کا ایک فرشتہ ہے جسے کہ فرایا ہے آنحضرتؐ نے کہ ہر قطرہ باران کے ساتھ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے۔ پ)

حکمائے فرس کو ایسا یقین تھا ارباب اصنام کا کہ انھوں نے اکثر کو ان ارباب سے ایک نام سے نامزد کیا ہے۔)

پانی کے رب النوع کو جو عالم ملکوت میں ہے خرد او اور ذرات کے رب النوع کو مرد او اور آگ کے رب النوع کو اردی بہشت کہا اور یہ وہ انوار ہیں جن کی طرف اشارہ کیا ہے انباؤ قلّس اور دوسرے حکما نے اور یہ گمان تم نہ کرنا کہ ان بزرگوں کا یہ مذہب تھا کہ انسانیت کی ایک صورت کلیہ ہے اور وہ موجود ہے بعینہ کثیرین میں۔ کیوں کہ تجویز کرتے یہ بزرگ کہ ایک شے یعنی عقل جو کہ مادہ سے تعلق نہیں رکھتی وہ بعینہ موجود ہو مادہ میں اور پھر وہ ایک ہی شے ہے جو بہت سے مادوں میں اور بے شمار اشخاص میں موجود ہے۔ اور نہ ان لوگوں نے یہ حکم کیا کہ صاحب صنم انسانی مثلاً بنایا گیا ہے اپنے تخت یعنی صنم انسانی کے لئے اور یہ صنم انسانی اس کا قالب ہے۔ اور یہ صورت بلا معنی ہے کیونکہ یہ بزرگ سب سے زیادہ اس امر میں مبالغ کرتے تھے کہ عالمی حاصل نہیں ہوتا۔ سافل کے لئے۔ اگر اعلیٰ مذہب ہوتا تو ان کو یہ لازم ہوتا کہ اس مثال کے لئے۔ (یعنی عقل کے لئے جو رب النوع ہے) بھی ایک دوسری مثال ہو۔ الیٰ فی نہایت اور یہ بھی گمان نہ کرنا کہ انھوں نے یہ حکم کیا ہے کہ وہ (ارباب اصنام) ترکیب ہیں تاکہ کسی وقت وہ اپنے اجزائیں تحلیل ہو جائیں۔ بلکہ وہ بسیط ذاتیں ہیں (نوری قائم بذات خود لامکانی) اگرچہ تصور ہو سکیں ان کی مثالیں بغیر مرکب ہونے کے اور مثال کی شرط نہیں ہے کہ مثال ہو

۱۵۔ یاد رکھنا چاہئے کہ انوار مجرّدہ یعنی عقول کے لئے لفظ مثال کہا گیا ہے۔ اور جسمانی صورت کے لئے بھی لفظ مثال استعمال ہوا۔ مراد یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی مثال ہے۔ انسان مثال حسی ہے۔ اور عقل جو اس کی رب النوع ہے وہ مثال عقلی ہے۔ ۱۶۔

جميع وجود سے (ورنہ مثال اور مثل دونوں ایک ہی ہو جائیں پھر تعدد نہ ہوگا۔ بلکہ اتحاد ہوگا۔ اور اتحاد باطل ہے۔ ضرور ہے کہ مثال مثل سے مخالفت ہو۔ من وجہ اور مطابق ہو۔ من وجہ آخر۔) پھر

مشائیوں نے تسلیم کیا ہے کہ انسانیت جو ذہن میں ہے مطابق کثیرین کے ہے۔ اور وہ انسانیت ذہنیہ مثال ہے اُن موجودات کی جو خارج میں موجود ہیں۔ باوجودیکہ انسانیت ذہنیہ مجرود ہے اور جو انسانیت خارج میں ہے وہ غیر مجرود ہے۔ اور جو ذہن میں ہے نہ اس میں مقدار ہے۔ اور نہ جوہر ہے۔ بخلاف ان کے جو اعیان میں ہیں۔ پھر

انسانیت خارجیہ مقدار بھی رکھتی ہے اور جوہر جسم سے بنی ہوئی ہے۔ پس مشائیوں کے اس تسلیم کرنے سے بھی ثابت ہے کہ ضرور نہیں ہے کہ مثال اور مثل من جميع الوجود مطابق ہوں۔ لہذا لازم نہیں ہے کہ اگر صورت انسانیتہ وغیرہ جو کہ عالم اجسام میں ہے اگر وہ مرکب ہو تو اس کی مثال جو کہ رب الصنم ہے وہ بھی مرکب ہو۔ اور صورت نوعیہ اگر بیان مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی مثالیں جو عالم انوار میں ہیں وہ بھی مادہ کی محتاج ہوں۔ کیونکہ ماہیت نوریہ کو بذات خود کمال حاصل ہے وہ مستغنی ہے اس لئے کہ کسی محل میں قیام کرے اور جسمانیہ ناقص کو حاجت ہے محل میں قیام کی۔ جو لوگ مثل نوریہ افلاطونیہ کے قائل ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر شے کی ایک مثال ہے۔ مثلاً انسان کی ایک مثال۔ اور اس کی دو ٹانگوں کی ایک اور مثال ہے۔ اور اسی طرح ہر صفت کی ایک مثال ہے۔ بلکہ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ہر نوع جسمانی کی ایک مثال ہے جو کہ اس کی رب النوع ہے۔ مصنف فرماتے ہیں: مذہب مثل کے ماننے والوں کو یہ بھی نہیں لازم آتا کہ حیوانیت کی ایک مثال ہو۔ اور کسی شے کے دو پاؤں ہونے کی ایک اور مثال ہو۔ بلکہ ہر شے جو اپنے وجود میں مستقل ہے۔ (مثل جو اہر کے نہ کہ اعراض) اس کی مثال ہے ایک امر جو اس کے مناسب ہے عالم قدس سے۔ پس نہیں ہے مشک کی خوشبو کی ایک مثال اور مشک کی دوسری مثال بلکہ ایک نور قاہر ہے عالم نور محض میں اس کی ایک ہیئت نوری ہے۔ شمعوں سے اور ایک ہیئت ہے محبت لذت اور تہرے

جب اس کا ظل پڑتا ہے اس عالم میں تو اس کا صنم مشک۔ یہ مع خوشبو کے اور شکریہ مع مزے کے اور صورت انسانی مع اختلاف اعضاء اس مناسبت پر جو بیان ہو چکی ہے (یعنی جو مناسبت موجود ہے انوار مجروحہ میں جو اس صورت کی مقتضی ہے۔ اس عالم میں) اور کلام میں متقدمین کے تجوزات (مجازات) ہیں۔ اور متقدمین اس کے منکر نہیں ہوئے کہ محمولات ذہنی ہیں اور کلیات ذہن میں ہیں بلکہ خارج میں کیونکہ خارج میں صرف جزئیات ہیں۔ کیونکہ متغیہ ہے وجود کلی کا خارج میں جو کچھ خارج میں ہے اس کی ہویت خاص ہے جو وقوع شرکت کو مانع ہے۔ متقدمین کے قول کے یہ معنی ہیں کہ عالم عقل میں انسان کلی ہے۔ یعنی نور قاہر اس میں اختلاف متناسب شعاعوں کا ہے۔ اور ظل اس کا مقداروں (اور ایک نسخہ میں ہے میں ہے اعیان) میں صورت انسان ہے (اور یہ نور قاہر) کلی ہے۔ نہ اس معنی سے کہ وہ محمول ہے (کثیرین پر) بلکہ اس معنی سے کہ اس کے فیض کی نسبت ان اعداد سے مساوی ہے۔ گویا کہ وہ کلی ہے۔ اور اصل ہے۔ اور یہ کلی اس کے معنی کا تصور نہیں ہے جو وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ بلکہ متقدمین اعتراف کرتے ہیں کہ (نور قاہر جو کہ رب الصنم ہے) ذات خاص رکھتا ہے۔ اور بذات خود عالم ہے پھر وہ معنی عام کیوں کر ہو سکتا ہے۔ اور جب افلاک میں ایک کرہ کو کلی سے موسوم کرتے ہیں۔ اور دوسرے کرہ کو جزئی کہتے ہیں تو اس کے وہ معنی نہیں ہیں جو منطق میں ہیں۔ (بلکہ کرہ کلیہ سے وہ کرہ کسی کو کب کامر او ہے جس میں اس کے تمام وہ کرے جو اس کے تمام احوال کے لئے لازم ہیں شامل ہیں پس اسی طرح اس کو کبھی سمجھ لو کہ رب النوع کو کلی کہنے سے وہ کلی مراد نہیں ہے جو منطق میں ہے بلکہ اس سے یہ معنی لیتے ہیں کہ یہ رب نوع مستلزم ہے نوع کے جمیع احوال کو۔ کچھ

اشراقی کلی کے
ایک اور معنی
کہتے ہیں۔

وہ بیان جس سے بعض اشخاص نے احتجاج کیا ہے اثبات مثل کے لئے کہ انسانیت من حیث انسانیت کثیر نہیں ہے۔ (ورنہ شخص واحد انسان نہیں ہو سکتا) بلکہ واحد ہے (اسی طرح فرسیت وغیرہ انواع پس ہر نوع جسمانی کے لئے ایک شخص واحد ہے۔ قائم بذات خود عالم نور میں اور وہی یہ نوع ہے۔ ہر بنائے حقیقت اور وہ معنی معقول کے مطابق ہے۔ اور یہی اشخاص نور یہ مثل افلاطونیہ

ہیں) یہ کلام مصنف کے نزدیک مستقیم نہیں ہے کیونکہ انسانیت من حیث انسانیت نہ مقضیٰ ہے وحدت کی نہ کثرت کی۔ (کیونکہ اگر اقتضا وحدت کا کرتی تو کثرت اس پر صحیح نہ ہوتی۔ اور اگر کثرت کی مقضیٰ ہوتی تو وحدت صحیح نہ ہوتی پس انسانیت نہ شخص واحد ہے۔ اور نہ بہت سے اشخاص ہیں۔ اور یہی حکم جمیع مائیات کا ہے۔ کیونکہ من حیث ہی نہ مقضیٰ وحدت کے ہیں نہ کثرت کے نہ کلیت کے۔ نہ جزئیت نہ اس کے کسی اور متقابل صفات کے) بلکہ انسانیت من حیث ہی مقول ہے واحد اور کثیر سب پر اور اگر انسانیت کے مفہوم کی شرط وحدت ہوتی تو انسانیت نہ مقول ہوتی کثیر میں پر اور یہ نہیں ہے کہ اگر انسانیت مقضیٰ ہوتی کثرت کی تو کثرت کے اقتضائے وحدت کا اقتضا بھی کرتی تو اس کا واحد ہونا بھی لازم ہوتا۔ بلکہ نقیض کثرت کی لا کثرت ہے۔ اور عدم اقتضا کثرت لا کثرت کا اقتضا نہیں ہے۔ اور نقیض اقتضا کثرت کا لا اقتضا کثرت ہے۔ پس جائز ہوا صدق اس کا مع لا اقتضا وحدت۔ (نہ کہ لا اقتضا لا کثرت کہ وہ وحدت ہے کیونکہ تمنع ہے صدق اس کا مع لا اقتضا وحدت۔ پس مستلزم ہوئی وحدت کی) پھر نہیں نتیجہ ہوتا مطلوب (مطلوب یہ ہے کہ انسانیت واحدہ خارج میں موجود ہے) جبکہ انسانیت واحدہ جو کہ مقول ہے کل پر وہ ضرور ذمہ میں ہے حل کے لئے دوسری صورت کی محتاج نہیں ہے۔ (سو اس صورت کے جو ذہن میں منطبع ہے) یہ جو کہا گیا ہے کہ اشخاص فاسد ہیں اور نوع باقی ہے۔ اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ باقی امر کلی قائم بذات خود ہے۔ بلکہ خصم یہ کہہ سکتا ہے کہ باقی ایک صورت سے عقل میں اور نزدیک ہے مبادی کے۔ ایسی چیزیں اقناعی ہیں۔ افلاطون کا اعتقاد ان اقناعیات پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے امر پر۔ (یعنی کشف اور مشاہدہ پر) اور اس پر احتجاج کیا ہے ان دلیلوں سے جو ہم نے بیان کی ہیں۔ اور جن مثل کو متاخرین نے باطل کیا ہے وہ انسانیت مجردہ موجود ہے اعیان میں جو مشترک ہو نوع انسان کے جمیع اشخاص

۱۵۔ انسانیت من حیث ہی ایک امر مطلق ہے۔ نہ کثرت کو چاہتی ہے۔ نہ وحدت کو۔ ۱۲۔

۱۶۔ مقول ہے۔ یعنی بولا جاتا ہے۔ ۱۲۔

۱۷۔ یعنی ان کے اجزاء میں تفرق اتصال واقع ہوتا ہے۔ اور شخص فنا ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔

میں اس طرح کہ ہر واحد ان میں سے ایک انسان محسوس فاسد ہو اور دوسرا معقول اور باقی ہو۔ دائمی جس میں تغیر نہ ہو یہ باطل ہے۔ اس کو کوئی جاہل بھی نہ کہے گا چہ جائیکہ ایسا فاضل حکیم افلاطون۔

افلاطون نے کہا ہے میں نے تجرؤ کی حالت میں دیکھے افلاک نور کے (یعنی عقول مجردہ) جس کا نور شدید تر ہے وہ ضعیف تر نور والے پر محیط ہیں۔ اور یہ سلسلہ آخر مراتب تک ہے۔ مثل افلاک کے جو ایک دوسرے پر محیط ہیں۔ اسی لئے مجازاً ان کو افلاک کہا ہے۔ اور یہی افلاک نوری جس کا ذکر کیا ہے بعینہ وہ سموات اعلیٰ ہیں جن کو دیکھیں گے بعض انسان قیامت میں۔ (جیسے اشارہ کیا گیا ہے ان کی طرف کتاب الہی میں) جس دن بدل جائیگی یہ زمین اور زمین سے سموات اور سموات سے اور کھلیں گے اللہ واحد قہار کے لئے۔ اور جو اہر ولالت کرتا ہے اس بات پر کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ بندہ کل نور ہے اور اسی طرح عالم عقلی جن کی صراحت کی ہے۔ افلاطون اور اس کے اصحاب نے کہ نور محض عالم عقل ہے۔ اور افلاطون اپنی نسبت بیان کرتا ہے کہ میری حالت کبھی ایسی ہو جاتی ہے کہ میں اپنے بدن کو خالی کر دیتا ہوں اور مہیولی سے مجرد ہو جاتا ہوں۔ مجھ کو اپنی ذات نور اور خوبی دکھائی دیتی ہے۔ پھر میں علت الہی یا علت اولی الہی کی طرف ترقی کرتا ہوں جو سب پر محیط ہے۔ میں ایسا ہو جاتا ہوں گویا کہ میں وہیں رکھا گیا ہوں۔ اسی سے میرا علاقہ ہے۔ اور دکھائی دیتا ہے نور عظیم جو خدائی باندی پر ہے۔ یہ ہے مختصر بیان افلاطون کا

۵۔ یہ موافق اس قول کے ہے جو کہ فیلسوف منظم ارسطو طالیس نے کہا ہے کہ دراز اس عالم کے آسمان و زمین ہیں اور حکیم ہنائی نے ثنوی میں فرمایا ہے۔ آسمان ہاست در ولایت جان، کافر مائے آسمان جہاں اور تو اللہ تعالیٰ کا۔ (دوسری شکل سماء اہر ولالت کرتا ہے کہ ہر آسمان میں امر ہے۔ یعنی کلمہ عقلیہ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ سبحانہ۔ والشمس والقمر والنجوم مسخوفات بامرہ۔ اور ظاہر ہے کہ حکم خدائے تعالیٰ حرف و صوت نہیں ہے۔ بلکہ اس کا امر اور اس کا کلمہ وہی ہے کہ حق نے اس کی طاعت کی جس میں نافرمانی اور مخالفت کو دخل نہیں ہے۔ پس نہیں ہے امر مگر جو ہر قدسی کیونکہ جس طرح ذات خدائے تعالیٰ کی مشابہت نہیں رکھتی مخلوق کی ذاتوں سے۔ اور نہ اس

یہ بھی کہا ہے کہ یہ نور مجھ سے فکر کے حجاب میں ہے۔ جو
(شائع کہتے ہیں کہ بعض کتب میں یہی حکایت ارسطاطالیس کی طرف منسوب ہے۔
لیکن افلاطون سے اس کو زیادہ مناسبت ہے جیسا مصنف نے بیان کیا ہے) جو
(کتاب تلویحات میں مصنف نے اپنا ذاتی مشاہدہ بھی ایسا ہی کچھ بیان کیا ہے۔
جس کو ہم نے یہاں تحریر کیا ہے جس طرح شائع نے لکھا ہے۔ جو
کتاب تلویحات میں مصنف نے کہا ہے :-

جب ریاضیات کے عمل سے میں نے اپنے نفس کے ساتھ خلوت
حاصل کی اور جو موجودات مادہ سے مجرد ہیں ان کے احوال پر غور کیا میں نے
اپنے بدن کو ایک طرف چھوڑا اور میں ایسا ہو گیا گویا کہ میں بدن سے مجرد ہوں
اور طبیعت کے لباس سے برہنہ۔ پس میں اپنی ذات میں داخل ہوا۔ سو انفس
کے مجھ کو اور کسی کا متعلق نہ تھا۔ اور نہ اس کے سوا کسی پر نظر تھی۔ میں تمام اشیاء سے
باہر نکل گیا تھا۔ اس وقت میں نے اپنی ذات میں ایسا حسن و جمال اور عمدگی
اور روشنی اور عجیب و غریب خوبیاں اور فضیلتیں دیکھیں کہ میں متحیر اور
مبہوت ہو گیا۔ پھر تو مجھ کو معلوم ہو گیا کہ میں عالم روحانی کے اجزاء سے ایک جز
ہوں جو کہ شریف اور کریم ہے۔ اور مجھ میں بہت کام کرنے والی حیات ہے۔ میں نے
اپنے ذہن کے ذریعہ سے اس عالم ارواح سے عالم اعلیٰ الہی اور حضرت ربوبیت
میں ترقی کی مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میں وہیں رکھا گیا ہوں اور اسی سے مجھ کو علاقہ
ہے۔ میں ہو گیا عوالم عقلیہ نور یہ سے بالاتر۔ پس میں نے دیکھا کہ میں اس موقوف
شریف میں ٹھہرا ہوا ہوں اور یہاں ایسا حسن و جمال نور مجھے دکھائی دیا کہ
زبان اس کے بیان پر اور کان اس کی تعریف کی سماعت نہیں کر سکتے۔ جب

(تقریباً حاشیہ صفحہ گزشتہ)۔ کے صفات ان کے صفات سے اسی طرح اس کا امر و کلمہ بھی ان
کے اوامر و کلمات کے مشابہ نہیں ہے۔ تاکہ وہ ہوں اعراض جو قائم رہیں۔ اجسام ہوائیہ
کے ساتھ (یعنی حرف و صوت) جیسا کہ دلالت کرتا ہے قول تعالیٰ کا۔ و کلمتہ القاھا۔ الی
حریر و روح امنہ۔ اور القا کا یہ کہ کو کلمہ اور روح کی طرف سے پس روح اور کلمہ ایک ہی ہے۔ اور یہی مراد ہے آخر

اس شان میں غرق ہوا چاہتا تھا اور یہ نور مجھ پر غالب ہو گیا اور میں اس کا متحمل نہ ہو سکا تو میں نے وہاں سے عالم فکر کی طرف ہٹوٹ کر لیا۔ اس وقت فکر نے اس کو مجھ سے حجاب میں کر دیا پھر میں متعجب ہوا کہ میں اس عالم سے کیوں کر نیچے اُترا۔ اور مجھ کو تعجب تھا کہ میں نے اپنے نفس کو کس طرح نور سے بھرا ہوا دیکھا اور حال اس کا اس بدن کے ساتھ جیسا کچھ ہے وہ ظاہر ہے۔ میں نے قول مطربوس کا یاد کیا جہاں کہیں جوہر نفس شریف کی جستجو اور تلاش کا اور عالم عقلی کی طرف ارتقاء کا حکم دیا ہے۔ جو اور شارع عرب و عجم (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے) خدائے تعالیٰ کے مندر حجاب نور کے ہیں۔ اگر وہ کھل جائیں تو اس کی تجلی جہاں تک نگاہ کام کرتی ہے اس کو جلا دے۔ تو

(بعض روایت سے سات سو اور بعض میں سات ہزار حجاب آئے ہیں۔ اور ابی امامہ باہلی کی حدیث اس طرح وارد ہے کہ جبریلؑ نے کہا اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں خدائے تعالیٰ سے اتنا نزدیک ہو گیا جتنا نزدیک کبھی نہ ہوا تھا۔ حضرتؑ نے فرمایا کیا ہوا اے جبریلؑ۔ جبریلؑ نے کہا کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے درمیان تشر ہزار پر دے نور کے تھے) جو

خدائے تعالیٰ نے وحی اتاری شارع علیہ السلام پر۔ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**۔ (اللہ نور ہے آسمانوں اور زمین کا) اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا خدائے تعالیٰ نے کہ ان العرش من نوری (یعنی عرش میرے نور سے ہے) جو

۱۵۔ ہبوط نیچے اُترنا۔ یہ لفظ حضرت آدمؑ کے جنت سے دنیا کی طرف اُترنے کے لئے بولا گیا تھا۔ عموماً ہر نور سے تحت کی طرف اُترنے کے لئے بولا جاتا ہے۔ مثلاً جب ستارہ اوج کی طرف چڑھتا ہے تو اس کو صعدو کہتے ہیں۔ جب حقیض کی جانب اُترتا ہے تو ہبوط کہتے ہیں۔ ۱۶۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ خدار و شرین کرنے والا آسمان و زمین کا ہے۔ اس بات سے بچنے کے خدائے تعالیٰ پر اطلاق نور کا نہ کیا جائے بلکہ اس معنی سے کہ اللہ جل شانہ نور بخت ہے اور سب نور اس کے نور کے شرارے ہیں۔ ۱۷۔

۱۸۔ عرش سے یا عرش عقلی مراد ہے۔ یعنی عقل اول یا نفسی مراد ہے۔ یعنی نفس فلک اول۔

بعض ادعیہ ماثورہ سے التقاط ہے یا نور النور احتجبت دون خلقک
فلایدرک نورک نور (اے نور کے نور تو پر دے میں ہے۔ اپنی مخلوقات سے
ترے نور کو کوئی نور اور اک نہیں کر سکتا۔ یا یہ ترجمہ کہیں کہ تیرے نور کو کوئی نور
نہیں پاسکتا۔) ۱۰

(مقصود یہ ہے کہ تیرے نور پر کوئی نور انوار عقلیہ سے نہیں محیط
ہو سکتا۔) ۱۱

یا نور اللہ قد استنار بنورک اہل السموات واستنار بنورک اہل الارض
یعنی اے نور النور تیرے نور سے منور ہوئے آسمانوں کے رہنے والے اور تیرے
نور سے روشن ہوئے ساکنان زمین۔) ۱۲

یا نور کل نور خاد بنورک کل نور (اے نور تمام انوار کے تیرے
انوار کے سامنے ماند ہیں سب نور۔) اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے
یا نور کل نور خاد بنورک کل نور۔ اے نور ہر نور کے تیرے نور کی تسلیش کرتے
ہیں سب نور۔) ۱۳

اور دعوات ماثورہ میں ہے۔ اسئلک بنور وجهک الذی ملأ
ارکان عرشک (یعنی میں تیرے اس نور کے وجہ ذات) سے سوال یعنی
دعا کرتا ہوں جس نور نے تیرے عرش کے ارکان کو بھر دیا ہے (اس دعائیں
نور وجہ ہے وجہ کے معنی حقیقت ذات۔ ہے جس سے صدور عرش کا ہوا
ہے۔ اور جس پر عرش حاوی ہے عوالم نوریہ و ظلماتیہ سے وہ مراد ہے ارکان عرش سے)
اور میں نے ان اشیاء کو یہاں اس لیے نہیں بیان کیا ہے کہ وہ حجت
ہے (اس امر پر کہ واجب تعالیٰ اور عقول سب مجرد انوار ہیں) بلکہ ان بیانیوں سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)۔ پس ظاہر ہے کہ یہ دونوں نور اسی کی ذات برتر سے فائض ہیں۔

یا جسمانی یعنی فلک اعظم مراد ہے۔ کیونکہ وہ بھی کسی نور کی طرف منتہی ہے جس کی انتہا خدائے تعالیٰ
کے نور کی طرف ہے۔ پس جملہ موجودات انہی کے نور سے ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ بعض نسخوں میں لفظ خاد ہے۔ اور بعض میں خادہ۔ ۱۲۔

تنبیہ اور شواہد کا ذکر مقصود ہے جو کہ صحف انبیاء علیہم السلام میں مذکور ہیں اور کلام حکمائے اقدیمین میں اس قدر کثرت سے ہے کہ اس کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ (لہذا ہم نے بعض کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اور باقی سے اعراض کیا۔) بخ

قاعدہ ۵ :- (مرکب سے بسیط کے صادر ہونے کے بیان میں) نور قاهر (عقل) سے جائز ہے کہ حاصل ہو باعتبار اس کی شعاعوں کے ایک ایسا امر جو اس کے ماثل نہ ہو۔ بلکہ صادر ہوتا ہو اس سے وہ جو کہ صادر ہوتا بعض اعلیٰ مرتبہ کے عقول سے (یعنی وہ جو طبقہ طولی عالی میں ہیں۔ یا جو طبقہ عرضی سافل میں ہے) باعتبار کثرت شعاعی انوار کے جو اس کی ذات میں ہیں۔ پس یہ انوار مثل جزر علت کے ہو جاتے ہیں (علت مجموع مرکب ہے ذات اور ان شعاعوں سے جو فضا میں ہیں)۔ لہذا حاصل ہوتا ہے مجموع سے معلول جو اس کے مخالف ہے (یعنی بساطت اور ترکیب میں) پھر معلول قبول کرتے ہیں نور دوسری شعاعوں سے جن سے قبل اس کے علت نے نور قبول کیا تھا۔ اور علت کی شعاع اس پر زیادہ ہوتی ہے (اس مجموع سے جو مخالف سے مجموع اول کے حاصل ہوتا ہے دوسرا معلول جو اپنی علت کے مخالف ہے) اس طرح بہت سے اختلافات قواہر میں واقع ہوتے ہیں (نہ ان کی حقیقتوں میں بلکہ ان امور میں جو ان سے خارج ہیں۔ کیوں کہ یہ تو تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ نور ایک ہی حقیقت ہے اس میں جو فرق ہوتا ہے وہ کمال اور نقصان کا فرق ہے اور خارجیہ جیسے نور کی قوت اور اس کا ضعف) جائز ہے کہ مجموع سے ایک امر پیدا ہو وہ جدا ہو اس سے جو افراد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جائز ہے کہ بسیط حاصل ہو۔ اشیاء (مختلفہ سے جن میں اختلاف حقیقی نہ ہو۔ بلکہ عوارض کی جہت سے اختلاف ہو۔ پس جائز ہے کہ حاصل ہو بعض انوار اعلیٰ سے باعتبار ان کی ذات اور ان شعاعوں کے جو ان میں ہیں نور مجر دیا جو ہر بسیط جسمانی کو

قاعدہ ۶ :- (اس بیان میں کہ ارباب اصنام بعض ایسے ہیں کہ ان سے اور اصنام میں جو درمیانی واسطہ ہوتا ہے۔ وہ نور متصرف ہوتا ہے۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اور اصنام میں یہ واسطہ نہیں ہوتا) اور قواہر لازمہ یعنی عقول سافلہ بعض ایسے ہیں جو نفوس کے قریب ہیں۔ (یہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ

کہ جس قدر اوپر کی طرف سے نیچے کی طرف آتے ہیں انوار میں نور کی کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جو عقول بہت ادنیٰ ہیں وہ افقِ نفس کے قریب ہو جاتی ہیں۔ پس گویا کہ وہ نفس ناطقہ ہے۔ ان میں بھی کمی ہوتے ہوئے وہ مرتبہ آ جانا ہے کہ نور بذاتِ خود قائم نہیں رہ سکتا۔ بلکہ مثل انوارِ عارضہ کے ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح نفوس میں سے بعض اپنے بذنی تعلق اور تصرف میں روحِ نفسانی کے توسط کی محتاج ہوتی ہیں (جیسے نفوسِ حیوانات اور بعض ان میں سے بہ سبب شدتِ نقص کے اس کی احتیاج نہیں رکھتیں۔ جیسے نفسِ نباتی کہ وہ خود تعلق کرتی ہیں نباتات کے بدنوں سے بغیر توسطِ روحِ نفسانی کے اور یہ گمان نہ کرنا کہ ناقص چاہیے کہ توسط کی محتاج ہو نہ کامل بلکہ امرا بالعباس ہے۔ کیونکہ نفسِ حیوانی چونکہ اشرف ہے نباتی سے اور اس سے لطیف تر ہے اس لیے محال ہے کہ تصرف کرے بدن میں بغیر توسط کے۔ کیونکہ ایک بہت ہی لطیف ہے یعنی روحِ نفسانی اور دوسرا بہت ہی کثیف ہے یعنی بدن بخلاف نفسِ نباتی کے کہ وہ خود ہی کثیف ہے اس کو واسطہ کی حاجت نہیں ہے۔ سعدن میں بعض قریب تر ہیں نباتات سے جیسے مرجان اور نباتات وہ جو حیوان کے قریب ہیں۔ جیسے نخل درخت خرماس لیے کہ اُس کی بار آوری کے لیے نرمادہ کی ضرورت ہے۔ اور جب اس کا سر کاٹ ڈالیں یا پانی میں غرق کر دیں تو مردہ ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ اکر مواعنکم النخلہ اپنی پھوپھی کھجور کے درخت کی عزت کرو فانھا خلقت من بقیۃ طینِ آدم کیونکہ وہ پیدا کی گئی آدم کی مٹی کے بقیہ سے۔ پھر حیوانات سے بعض وہ ہیں جو قریب ترین انسان سے جیسے بندر وغیرہ۔ پھر

۱۱۔ کامل اور ناقص میں واسطہ کی حاجت ہے۔ نہ کہ ناقص اور ناقص میں۔ ۱۲۔

۱۳۔ بعض کھجوریں ایک ہی نرم سے بار آور ہوتی ہیں۔ دوسرے سے اور یہ خاصیت عشق والست ہے۔ اور بہت سے خواص کھجور میں ہیں۔ مثلاً اگر پھل لانا ترک کر دیا ہو تو دھکی دینے سے بار آور ہونا پس ایک ہی بات کی کسر ہے کہ زمین سے جدا ہو کے مثل حیوانات کے رزق نہیں تلاش کرتی۔ ۱۴۔

طبقہ عالیہ میں جو مرتبہ میں اُترا ہوا ہے وہ سافلہ کے قریب ہے اور طبقہ سافلہ میں جو بڑھا چڑھا ہو وہ طبقہ عالی کے قریب ہوتا ہے اور انوار متصرفہ (یعنی نفوس بشری) قریب عقل کے ہیں۔ جیسے نفوس کا لیلین انبیاء اور حکماء مثلاً لہین کے۔ اور جو بہت اُترے ہوئے ہیں وہ قریب بہائم کے ہیں۔ بگو

قواہر نازلہ سے بعض قریب نور متصرف کے ہیں۔ (یعنی بعض عقول سافلہ) اپنے صنم سے جس کا تعلق اس سے ہو۔ بطور متصرف کے ہیں۔ اور یہ استحقاق نہیں ہے کہ اس کے سوا کوئی نور مجرد اس میں تصرف کرے۔ (یعنی اس صنم میں جو اس سے تعلق رکھتا ہے) یہ سبب نقص اپنے جوہر کے۔ یعنی جس طرح بعض نفوس جو درجہ میں کمتر ہیں مثل روح نباتی کے وہ بدن سے بلا واسطہ تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض عقول بھی جو ادوں ہیں وہ بغیر نفس متصرفہ کے صنم سے متعلق ہو کے اس میں تصرف کرتی ہیں۔ بگو انوار قاہرہ کے سافل اگرچہ ان میں جہات اشراق دستگیر ہو گئے ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان کے جوہر میں ضعف ہے (اس لئے کہ وہ مرتبہ نزول میں ہیں)۔ ان کی کمی پوری نہیں ہوتی۔ نور مستعار (یا مستفاد سے جو عوالی سے ان کو پہنچتا ہے) خصوصاً جبکہ یہ نور عوالی کی جانب سے ہو۔ کیونکہ اولیٰ یہ ہے کہ ان کی کمی پوری ہو نور عرضی سے کیونکہ عوالی میں جہات کی قلت ہے۔ اور کثرت سوافل میں ہے۔ جیسے تم سمجھ چکے ہو۔ پس انوار قاہرہ جو عناصر کے موجب ہیں ان کی عنایت عناصر پر ہے۔ اور ان میں اور ان کے صنم میں کوئی دوسرا واسطہ نہیں ہے۔ یعنی نور متصرف۔ کیونکہ ان میں نقص ہے۔ اور قاصر ہیں نور مجرد کے افادہ سے (کیونکہ ان میں اس قدر ضعف ہے کہ وہ نور متصرف کا افادہ اپنے صنم میں نہیں کر سکتے اور صنم میں بھی استعداد نہیں ہے) کہ نور متصرف کو قبول کرے کیونکہ فائض ہونا نور متصرف کا موقوف ہے مزاج خاص پر اور یہ موقوف ہے ترکیب پر) بگو

اسی طرح سوائے عناصر کے بعض مرکب جادات کا حکم بھی عناصر کا حکم ہے۔ بگو فصل :- اس بیان میں کہ آثار عقول کے لاتناہی ہیں اور آثار نفوس کے متناہی ہیں اور یہ کہ درحقیقت کوئی موثر نہیں ہے سوائے اللہ تعالیٰ جل شانہ کے۔ بگو نہ گمان کرنا کہ انوار مجردہ قواہر اور مدبرات (یعنی عقول نفوس) مقدار رکھتے

ہیں۔ کیونکہ جو شے مقدار رکھتی ہے وہ برزخی ہے اور جو شے ایسی ہے وہ اپنی ذات کو ادراک نہیں کر سکتی جیسے اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ بلکہ انوار مجردہ انوار بسیطہ اُن میں کسی طرح کی ترکیب نہیں ہے۔ اور سب حقیقت نوری میں شریک ہیں۔ جیسے تم سمجھ چکے ہو۔ اور فرق ان میں کمال اور نقصان سے ہے اور انتہی ہوتا ہے نقص حقیقت نوریہ ایسے نور میں جو بذات خود قیام نہیں کر سکتا۔ یعنی (انوار عارضہ) اور درست نہیں ہے تشنیع جماعت مشائیہ کی کہ یہاں یعنی عالم اجسام میں ایک ہیئت اور عرض ہے۔ (کیونکہ نور کو اکب اور آگ کا عرض ہے۔ جو قائم ہے اپنے محل کے ساتھ) پس بذات خود کیوں کر قیام کر سکتا ہے۔ اور اگر مستغنی ہو گا کوئی نور محل سے تو سب کے سب مستغنی ہوتے (کیونکہ یہ سب حقیقت نوری میں شریک ہیں) اس تشنیع کی کوئی اصل نہیں ہے۔ کیونکہ استغنا نور کو اس کے کمال سے ہے۔ اور کمال جو ہر سے ہوتا ہے۔ (یعنی یہ سبب اُس کی جو ہریت کے) اور انتہا اُس کے نقص کی عرضیت کے سبب سے ہے۔ اور اس اضافت کے سبب سے جو اس کو اپنے محل سے ہے۔ پس کسی شے کے نقص (مثلاً نور عارضہ) کے نقص سے جو یہ سبب اس کی عرضیت کے ہے) سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو شے اس کی شریک ہو کسی وجہ سے اس میں بھی نقص ہو۔ (مثلاً نور قائم بذات خود میں کہ وہ یہ سبب نور ہونے کے نور عارضہ کی شریک ہے۔ باوجودیکہ نور قائم بذات خود یہ سبب اپنی جو ہریت کے کامل ہے۔ جو چیزیں باہمی شرکت رکھتی ہیں کبھی یہ شرکت مقدار سے ہوتی ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہو گا جبکہ جسمیت میں اشتراک ہو۔ کبھی عدد سے۔ (اور یہ جبکہ اشتراک نوع میں ہو۔) اور کبھی اشتراک شدت اور کمال میں ہوتا ہے۔ (اور یہ اس صورت میں جبکہ اشتراک حقیقت میں ہو۔) اور افراد مختلف ہوں بالذات نہ فصول اور عوارض کے سبب سے جیسے اشتراک حقیقت نوریہ میں یا مثل اس کے جیسے مقدار جیسے تم سمجھ چکے ہو کہ بڑی اور چھوٹی مقدار میں بھی کمال اور نقص سے تفاوت ہے۔) اور نور شمع کے حامل (یعنی تہی بلکہ صنوبریت) کی مقدار کمتر ہے اس کی شمع کے حامل (دیوار چیت فرش) کی مقدار سے۔ اور شمع کے حامل کبھی عدد میں زیادہ ہوتے ہیں (حامل نور شمع سے مثلاً دیواریں

جس کا مذکور ہوا۔) نور شمع کا موجب شمع ہونا ثابت (اور حاصل) ہے کسی وجہ سے فرض کیا جائے۔ (خواہ یہ فرض کیا جائے کہ موجب ان متعدد شعاعوں کی شعلہ کی صنوبریت ہے خواہ عقل فیاض ہے۔ کیونکہ دیواروں میں استعداد شعاعوں کے قبول کرنے کی ہے۔ جب صنوبریت اس کے مقابل ہو جس طرح سے ہو شمع کے نور کو داخل ہے متعدد شعاعوں کے وجود میں۔ اور فرق نوریت کا (علت اور معلول میں) اشدیت اور کمال کی جہت سے ہے۔ (کیونکہ نور شمع کا اشد و اکل ہے دیوار پر کی شعاعوں سے گوکہ دیواریں مقدار اور تعداد میں زیادہ ہیں۔ کہیں یہ وہم نہ ہو کہ تفاوت مقدار یا عدد سے ہے یہ محال ہے۔ کیونکہ یہ انوار نہ اجسام میں کہ ان میں مقدار ہی تفاوت ہو اور نہ ایک کے افراد ہیں کہ تفاوت عددی ہو۔ بلکہ تفاوت صرف اشد اور اضعف ہونے کے سبب سے ہے۔ پس نور الانوار کی شدت اور کمال غیر متناہی ہے اس پر کوئی شے محیط ہو کے تسلط نہیں کر سکتی۔ (وہ شمس الشموس ہے۔ اس کی نسبت عالم عقل سے وہی ہے جو آفتاب کو عالم حس سے ہے اس حیثیت سے کہ آفتاب سے زیادہ کوئی روشن نہیں ہے۔ شدت اور قوت کی حیثیت سے یہ نسبت نہیں ہے۔ اس لئے کہ آفتاب کی روشنی متناہی ہے اور نور الانوار غیر متناہی ہے۔ اور جیسی ترتیب یہاں انوار عرضیہ میں ہے آفتاب سے لیکے سب سے ضعیف ستارے تک اسی طرح ترتیب انوار ذاتی کی نور الانوار سے۔ لے کے ادنیٰ درجہ کی عقل تک ہے۔) اور حجاب نور الانوار کا ہم سے یہ سبب کمال اس کے نور کے ہے اور ہماری قوتوں کے کمزور ہونے سے نہ یہ کہ نور الانوار پوشیدہ ہے۔ (جیسے آفتاب کی پوشیدگی خفاش اور موشک کور سے وغیرہا) نور الانوار کے نور کی شدت کی تخصیص کسی حد تک نہیں ہے۔ تاکہ تو ہم ہو کہ اس کے ور کوئی نور ہے۔ کہ اس کی حد یہ جائے۔ تخصیص اس کا مستدعی ہے کہ کوئی مخصص اور قاہر ہو۔ کہ وہ کسی حد پر روک دے اور اس سے آگے نہ بڑھ سکے یہ محال ہے) بلکہ اسی کا نور قاہر ہے جمیع اشیاء پر۔ اس کا علم اس کی نوریت ہے اور اس کی قدرت بھی نوریت کے سبب سے ہے۔ اور اس کا اشیاء پر قاہر اور فاعل ہونا نور کی خاصیت سے ہے۔ (اور وہ فیض پہنچانا شعاع کا اور تنویر ہے) مگر انوار قاہرہ جو اس کے مقرب

تناہی و عدم تناہی
الانوار مقررین

نور مدبر

ہیں اس کے انوار تنناہی ہیں۔ اگر نہایت سے یہ مراد لی جائے کہ کسی شے کے ماوراء کوئی اور اتم اس سے موجود ہو۔ اور وہ انوار غیر تنناہی ہیں شدت میں اس معنی سے کہ ان میں صلاحیت ہے کہ ان سے آثار غیر تنناہی حاصل ہوں۔ اور ہم غفریب برزخوں (افلاک) اور حرکات دوریہ کے دوام کو برہان سے ثابت کریں گے اور ان حرکتوں کے عدد کا شمار تنناہی نہیں ہے (یہ حرکتیں آثار ہیں عقول کے پس عقول کے آثار غیر تنناہی ہیں۔ ہوا المطلوب) پو

نور مدبر (یعنی نفس فلکی ہوا انسانی) اس کے آثار کی نہایت واجب ہے۔ کیونکہ اگر اس کی قوت غیر تنناہی ہو تو ظلماتی علاقوں میں کیوں قید رہے (یعنی اجسام میں) جن کی ذات تنناہی ہے۔ (البعاد کے تنناہی ہونے سے) اور اسلئے کہ اور قوتوں کے جذبہ اور شوق طبعی تنناہی ہے۔ اگر غیر تنناہی ہوتے (انوار مدبرہ یعنی نفوس) تو اس کو برزخی اشغال جذب نہ کر سکتے۔ افق نوری سے۔ کیونکہ عالم نور اتم و اکمل ہے عالم اجسام سے اور اس کی لذت زیادہ ہے پس یہ دائمی حرکتیں جو انوار متصرفہ کے سبب سے ہیں۔ (یعنی فلکیہ نہ اس لئے کہ نفوس کی قوتیں غیر تنناہی ہیں۔ بلکہ حرکات دوریہ کا دوام) انوار قاہرہ کے عدد سے ہے۔ اور ان کی قوتیں غیر تنناہی ہیں۔ اور وہ ان کی نوریت کا کمال ہے۔ (جبکہ ایسا ہے کہ انوار قاہرہ کی قوت غیر تنناہی ہے۔ پس نور الانوار مالاتناہی کے ماوراء انوار قاہرہ ایسی قوتیں رکھتے ہیں جو غیر تنناہی ہیں بہ سبب غیر تنناہی کے۔ پو

(حاصل یہ ہے کہ انوار قاہرہ کو نور الانوار سے فیض پہنچتا ہے۔ اور وہ غیر تنناہی کے بھی ماوراء ہے۔ اگر کوئی کہے غیر تنناہی کے ماوراء کیا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ غیر تنناہی پر زیادہ ہونا یا کم ہونا ممکن نہیں ہے۔ جواب یہ ہے) کہ غیر تنناہی میں تفاوت راہ پاسکتا ہے۔ (جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ سیکڑے اور ہزار دونوں کا سلسلہ غیر تنناہی ہے۔ اگرچہ ہزاروں کا سلسلہ غیر تنناہی کمتر ہے سیکڑوں کے سلسلہ غیر تنناہی سے) پو

انوار مدبرہ جو برزخوں میں ہیں (یعنی افلاک میں) اس کو بہا بہا کرتا ہے۔ اس کا ساتھی یعنی نور قاہرہ جو کہ صاحب صنم ہے شوق اور عشق کے سبب سے

(اور یہ نور اور سرور غیر متناہی موجب حرکت ہے۔ اگرچہ نور الانوار اور انوار قاہرہ بذات خود متحرک نہیں ہیں۔ پس وہ حرکت دیتے ہیں یہ سبب شوق اور عشق کے جیسے عاشق اپنے معشوق کو حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ خود متحرک نہ ہو۔ اور یہ سبب وصول فیض عقلی اور اشراق عقلی الہی کے نفوس فلکیہ کو یہ سبب ان کی حرکات دائمی کے جن میں بذریعہ اپنے اجرام کے وہ کمال حاصل کرتے ہیں۔) اور نور قاہرہ نور الانوار سے جدید مدد نہیں لیتا۔ اور نہ ایک نور قاہرہ دوسرے نور قاہرہ سے (برسبیل تجدد) جس پر برہان دی گئی ہے کہ عالم تو اہر میں تجدد کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (اس تجدد سے یہ مراد ہے کہ کوئی شے ایسی ان کو حاصل ہو جو پہلے سے نہ ہو۔ بلکہ جو فیض نور الانوار سے پہنچتا ہے اور جو ایک سے دوسرے کو پہنچتا ہے اس کا وجود دائمی ہے۔ ایک ہی و تیرہ ہے۔) جی

معلوم ہو کہ تضاعت اشراقات عقلیہ کا ضروری ہے۔ اور ان کی نسبتوں کا (یعنی نسبتیں اشراقات کی اور ان کا دگنا چو گنا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور بعض نسخوں میں ہے۔ اور در نسبتیں ان کی بہت ہیں، اور یہ نسخہ مناسب تر ہے) اور میں اس کا ادا نہیں کرتا کہ جمیع نسبتیں عقلی محصور ہیں۔ جیسے میں نے پہلے بیان کیا تھا۔ بلکہ عالم عقلی اور ناجیہ ربوبی میں ایسے عجائب ہیں جن پر احاطہ نہیں ہو سکتا عقول بشر سے۔ جب تک عقول بشری متصرف ہیں ظلمات میں (یعنی ابدان ظلماتیہ اور علاقہ جسمانیہ) اور جو کچھ عجائب فرض کیئے جائیں (اس عالم میں) وہ ان اس سے لطیف تر اور عجیب تر ہیں۔ اور اس پر دلیل کہ عالم نور میں عجیب ترین یہ ہے کہ ہم کو معرفت اس قدر ہے۔ پس اگر یہاں اس قدر جس کی ہم نے اپنی فکروں سے معرفت حاصل کی ہے اور اس کی طرف اشارہ کی ہے) کافی ہے۔ لیکن ہم نے اسی عالم ظلمات میں ان پر احاطہ کیا ہے۔ گویا نور الانوار کی تدبیر کا اپنے قیاس اور استنباط سے اور یہ محال ہے۔ بلکہ ہمارا ظلمات میں ہونا مانع ہے مشاہدہ سے۔ اور عجائبات کے دیکھنے سے۔ (اور جو شخص اس کی طبع کرے

کہ عالم ربوبیت اور عقل کو جانے اور وہ ان جسمانی علایق میں گرفتار ہو تو اس نے طبع لاحاصل کی۔ کیونکہ سمندر کی تہ سے آسمان نہیں دکھائی دیتا جیسا ہوا میں دکھائی دیتا ہے۔) اور جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے یعنی یہ نسبتیں اور ترتیب اور تدبیر نور الانوار کی وہ ایک نمونہ ہے۔ (یہ کتاب اس پر حاظر کرنا اور انحالیکہ ہم عالم غربت میں ہیں محالات سے ہے) اور معلوم ہو چکا کہ نور نہیں ہو سکتا نور ناقص کا مستقل بتاثر ہو نا حضور میں نور قاہر کے (مثلاً گو اکب اقتاب کے مقابل) جب تک کہ نور تام کا غلبہ نہ ہو ناقص پر اس تاثر کی ذات میں پس نور الانوار فاعل غالب ہے مع ہر واسطہ کے اور محصل اس واسطہ سے اس کا فعل ہے اور وہ ہر فیض پر قائم ہے پس وہ خلاق مطلق ہے واسطہ کے ساتھ اور بغیر واسطہ کے کوئی شان وجود میں نہیں ہے جس میں اس کی شان نہیں ہے (وہی مبداء اور وہی منتہا ہے) اور کبھی فروگزاشت ہو جاتی ہے فعل کی نسبت میں طرف غیر کے۔ (یعنی فعل کی نسبت غیر کی طرف مجازی ہے۔ لاموثر الا اللہ تعالیٰ و تقدس)۔

ملا صدر افراتے ہیں کہ مصنف کا مقصود اس مسئلہ کا ثبوت ہے کہ لاموثر فی الوجود والا اللہ کوئی شے وجود میں سوائے ذات خدائے تعالیٰ کے موثر نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو اکثر محققین نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ لیکن اس پر کوئی برہان نہیں قائم کی مصنف نے ایک مثال کے لکھنے پر کفایت کی ہے جو کہ اقناعی ہے۔ اس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی ایسی دلیل نہیں بیان کی جس سے طالب علم بے نیاز ہو جاتا اور کامل تسغنی ہو جاتی۔ اس کے بعد ایک طولانی حاشیہ لکھا ہے جس کو ہم نے بہ نظر اختصار ترک کیا۔ جس کو شوق ہو ملا صدر کا حاشیہ ملاحظہ کرے۔

تیسرا مقالہ

کیفیت میں فعل نور الانوار اور انوار قاہرہ کے اور تمامی قول کی حرکات علوی میں۔ (یعنی حرکات فلکیہ دوسرے مقالہ میں اس پر کچھ کلام ہو چکا ہے)۔

اس مقالہ میں چند تفصیلات ہیں۔

فصل ۱: نور الانوار اور انوار قاہرہ کا فعل ازلی ہے اور عالم قدیم ہے۔ کچھ معلوم ہو کہ عالم مراد ہے ماسوا اللہ تعالیٰ سے۔ اور ماسوا اللہ تعالیٰ کی وہ چیزیں

ہیں۔ قدیم اور حادث۔ قدیم عقول و افلاک اور ان کے نفوس ناطقہ اور کلیات عناصر۔ محدث جو ان چاروں کے سوا ہیں۔ اور قدیم کے لوازم مثل حرکت سرمدی اور زمان کے بھی قدیم ہیں اور عالم کے قدیم ہونے سے انھیں چاروں کا قدم مراد ہے۔ اور ان کے لوازم ادنیہ کا نہ کہ ان کے سوا جو اور چیزیں ہیں۔ اور اس پر استدلال یہ ہے۔ کچھ نور الانوار اور انوار قاہرہ سے کوئی شے حاصل نہیں ہو سکتی بعد اس کے کہ ان سے حاصل نہ ہوئی ہو مگر اس طور سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (نفس ثانی مقالہ رابعہ میں)۔

کیونکہ ہر شے جس کا وجود موقوف ہو غیر شے پر (جیسے عالم حس کا وجود موقوف ہے غیر شے پر کہ وہ واجب لذات ہے۔ اگر یہ شے موجود ہوگی۔ (یعنی واجب الوجود) واجب ہے کہ عالم بھی موجود ہو۔ چونکہ واجب تعالیٰ ازلی ہے۔ لہذا عالم بھی ازلی ہے۔ کیونکہ محال ہے توقف معلول کا علت تامہ سے۔ ورنہ معلول ممتنع الوجود ہو گا یا موقوف ہو گا غیر پر۔ (کیونکہ وہ ممکن ہے واجب نہیں ہے) تو یہ وہی شے ہے جس پر اس کا وجود موقوف ہے۔ تو وہ کیا ہے جس پر توقف ہے۔ اور فرض

۱۵۔ واضح ہو کہ متکلمین اسلام سوائے ذات باری تعالیٰ کے اور کسی کو قدیم نہیں مانتے خواہ عقول ہوں خواہ نفوس۔ حکما کی حجت مختصر یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے اور جب علت تامہ موجود ہو تو معلول کا وجود ضروری ہے۔ متکلمین فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی نسبت تمام مخلوقات سے مساوی ہے اگر وہ علت تامہ ہے تو چاہئے کہ کل موجودات ازل میں موجود ہوں۔ ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ مرجع ہوتا ہے جس کو جب چاہتا ہے خلق کرتا ہے۔ ۱۶۔

۱۷۔ نور الانوار اور انوار قاہرہ کا اقتضا ازلی ہے جب سے وہ ہیں اسی وقت سے ان کا اقتضا بھی ہے۔ اور اقتضا کے ساتھ ہی مقتضا بھی موجود ہو گا۔ علت اور معلول دونوں ازلی اور سرمدی ہیں۔ اس مسئلہ کی تردید پہلے لکھ دی گئی ہے۔ ۱۸۔

کیا گیا تھا کہ اس پر موقوف ہے یہ محال ہے۔ جو نور الانوار کے سوا (یعنی وہ چاروں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) جب اسی سے ہیں تو وہ کسی اور پر موقوف نہیں ہیں جس طرح ہمارے بعض افعال وقت پر یا زوال مانع پر یا وجود شرط پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان چیزوں کو ہمارے افعال میں دخل ہے۔ اور نور الانوار کے لئے کوئی وقت نہیں ہے۔ جو سوانور الانوار کے سب پر مقدم ہو۔ تاکہ یہ کہا جائے کہ عالم کا ایجاد کرنا اس وقت پر موقوف ہے اور بعض نسخوں میں ہے اور کوئی وقت اس کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ نور الانوار مقدم ہے سب پر سوانور الانوار کے۔ اور پہلا نسخہ ظاہر تر ہے۔ کیونکہ اس میں سوا اس کے فرض کرنا نہیں پڑتا۔ (کیونکہ وقت خود ہی ایسی چیزوں سے ہے جو سوائے نور الانوار کے ہے۔) (اور زمانہ اس سے متاخر ہے۔ کیونکہ زمانہ اس سے ہے نہ اس کے ساتھ) جبکہ نور الانوار اور جمیع وہ جس کو صفاتیہ فرض کرتے ہیں صفت دائمی ہے وہ بھی دائم ہیں۔ اس کے دوام کے ساتھ اس سے نہیں ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات کسی امر منتظر پر موقوف نہیں ہو سکتی۔ اور عدم بحت میں تجدد کو فرض کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جس چیز میں تجدد ہو اسی کی طرف کلام عود کرے گا۔ نور الانوار اور انوار قاہرہ اور ان کے اظلال سائے اور ان کی روشنیاں مجرد اور دائم ہیں۔ تم کو معلوم ہوا ہے کہ شعل محسوس نیر سے ہے۔ نہ کہ نیر شعل سے اور جب نیر دائمی ہے تو شعل بھی دائمی ہے۔ اگرچہ شعل اسی سے ہے۔ اسی طرح عالم واجب الوجود کے ساتھ ہے۔ اگرچہ اسی سے ہے۔ اور اس سے کوئی محال نہیں لازماً آتا۔ جیسا کہ بعض کا گمان ہے۔ جو

فصل :- اس بیان میں کہ ہر حادث زمانی ہے اس کے پہلے حوادث ہیں۔ جو ہر کیفیت جس کا ثبات نہ تصور کیا جائے وہ حرکت ہے۔ یہ تعریف حرکت کی مطرد اور منعکس یعنی جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ موجودات ممکنہ مصنف کے نزدیک پانچ قسم کے ہیں۔ جو ہر کم۔ کیف۔ اضافت۔ حرکت۔ لفظ ثبوت سے جو بہ نکل گیا۔ اور لای تصور ثبات تھا (جس کا ثبات متصور نہ ہو) وہ ہتھیں نکل گئیں جو ثابت ہیں یعنی کم و کیف و اضافت۔ اور زمانہ جو کہ اقسام کمیت سے ہے

وہ بھی نکل گیا۔ اس لئے کہ اگرچہ اس کو بھی ثبات نہیں ہے۔ لیکن نہ بذات خود، بلکہ لیسر یا غیر کے ساتھ ہے۔ اور وہ غیر اس کا محل ہے۔ یعنی حرکت تم کو غفریب معلوم ہوگا کہ زمان مقدار حرکت ہے اس حیثیت سے کہ اس کے اجزاء فرضی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ یہ تعریف سچی ہوئی ہے مسافت سے کیونکہ وہ بھی حرکت کی مقدار ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے کہ اس کے فرضی اجزاء ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں۔) کچ

اور جو چیز کسی زمانہ میں نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے وہ حادث ہے (یعنی حادث زمانی) اور ہر حادث (زمانی) جب حادث ہو تو کوئی شے ایسی ہوگی جس پر اس کا وجود موقوف ہو وہ بھی حادث زمانی ہے۔ (بخلاف حادث ذاتی کے جس پر مقدم ہے عدم ذاتی مثل ممکنات قدیمہ کے جن کے حادث سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا موقوف علیہ حادث زمانی ہو۔) کچ

کیونکہ حادث خود اپنے وجود کا مقتضی نہیں ہو سکتا ضرورت ہے ایک مرج کی جمیع ممکنات میں (کیونکہ محال ہے ترجیح ایک طرف کی دوسرے پر کیونکہ وہ ممکن ہے اگر واجب ہوتا تو کیوں معدوم ہوتا کسی وقت اور اگر متنع ہوتا تو کبھی موجود نہ ہو سکتا۔) پھر اس کا مرج اگر دائمی ہوتا مع جمیع امور کے جن کو اس کی ترجیح میں دخل ہے تو وہ شے بھی دائمی ہوتی۔ لہذا حادث نہ ہوتی اور جبکہ حادث ہے۔ پس کوئی شے اس کے موقوف علیہ اشیاء سے ضرور حادث ہے۔ اور اب اس حادث کی طرف کلام رجوع کرے گا۔ (اس حادث کی طرف کہ وہ نہ واجب ہے اور نہ متنع ہے۔ پس ممکن محتاج ہے دوسرے مرج کا۔ اور یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں ٹھہرتا۔) پس ضرور ہوا تسلسل (یعنی تسلسل حوادث کا جس کی کوئی نہایت نہ ہو۔) اور سلسلہ غیر متناہی جس کے احاد مجتمع ہوں محال ہے۔ پس ضرور ہوا ایک سلسلہ غیر متناہی جس کے احاد مجتمع نہوں اور نہ منقطع ہوں نہیں تو کلام رجوع کرے گا اول حادث کی طرف بعد انقطاع کے۔ اور جبکہ وجود ان حوادث کا بر سبیل تہذیب اور تعاقب ہو

جو کبھی منقطع نہ ہو۔) پس سزاوار ہے کہ ہو وجود میں ایک ایسا حادث جو نیا ہوتا رہے۔ اور منقطع نہ ہو۔ اور وہ چیز جس میں اپنی ماہیت سے ایسا نیا ہونا واجب ہے وہی تو حرکت ہے (پس واجب ہوا استمرار دائمی حرکت کا جو کبھی منقطع نہ ہو اور ایسی حرکت مستدیرہ ہی ہو سکتی ہے حرکت مستقیمہ منقطع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابعاد تنہا ہی ہیں۔) حرکات مستقیمہ کے لئے ایک حد ہوتی ہے۔ کیونکہ برزخ غیر تنہا ہی کا تصور نہیں ہو سکتا کہ اس کا تحقق ہو۔ (اور نہ ممکن ہے استمرار حرکات اجسام کا جن کی حرکت مستقیمہ ہو تعاد و (حرکت پس و پیشی) سے کیوں کہ برہان سے ثابت ہے کہ درمیان ہر دو حرکت مستقیمہ کے ایک زمانہ کا ہونا واجب ہے بشرط کہتے ہیں کہ مصنف کو اس کی صحت کا جزم نہیں ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کتاب مطارحات میں بیان کیا ہے۔ بلکہ دلیل مصنف کی یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ برزخ بذات خود حرکت نہیں کرتا جب تک کہ جو امر اس کے لئے موافق ہو وہ نہ ہو۔ (وہ امر ملائم چیز طبعی ہے۔ جب چیز طبعی میں پہنچ جاتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے۔) جب تک کوئی قاسر پیدا نہ ہو) حتیٰ کہ برزخ کے ساتھ جمیع موافقات ہوں اور اس کا وجود ان موافقات کا مرجع ہو تو حرکت نہ کرے گا۔ کیونکہ وہ طلب نہ کرے گا۔ ایسی چیز کو جس کے لئے اس کا وجود مرجع نہیں ہے۔ (پس مستقیم حرکتیں جب اجسام اپنے اپنے چیز میں پہنچ جائیں تو منقطع ہو جائیں گی) (تسری حرکتیں یا بالطبع ہو سکتی ہیں یا بالارادہ) (اور اس کا تصور صرف اجسام غفریہ میں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ علویات میں کوئی قاسر نہیں ہے۔ حرکت تسری خواہ طبعی ہو خواہ ارادی دو متناہی ہوتی ہیں حرکت تسری جو طبیعت سے پیدا ہو جیسے ایک مشک میں ہوا بھر کے پانی کے نیچے لائیں اور اس پر ایک چھوٹا سا پتھر بھی رکھا ہوا ہو تو وہ ہوا اس پتھر کو اوپر کی طرف لے جائیگی۔ یا بڑا سا پتھر رکھا ہوا ہو تو پتھر اس ہوا کو نیچے کی طرف لے جائیگا۔ اور جو حرکتیں ان دونوں کے مثل ہوں ان کو ہم تسری طبعی کہیں گے اور یہ مرکز اور محیط سے تجاوز نہ کریں گی۔ اور وہ جو ارادہ سے پیدا ہوں گے) تم کو عنقریب معلوم ہو گا کہ فلک قمر کے نیچے جو چیز حرکت ارادی کر سکتی ہے (حیوانات) وہ حرکت دائمی کی متحمل نہیں ہو سکتی (کیونکہ ایسی حرکت برزخ کی پیشگی پر موقوف ہے۔ اور برزخ کو یقیناً نہیں ہے ہمیشہ کیونکہ مرکبات کا متخلل ہونا واجب ہے۔ لہذا تمام

حکمتیں جو افلاک کے تحت میں ہیں وہ سب منقطع ہیں۔ (اور جب پہلی برہان سے ثابت ہو چکا ہے) استمرار حرکت دائمی کا جو منقطع نہ ہو (تاکہ وہ علت ہوں حوادث دائمی کی جن کا انقطاع نہیں ہوتا۔ اور محال ہے کہ یہ حرکتیں عنصریات کو ہوں) تو ضرور ہوا کہ یہ حرکتیں افلاک میں ہوں اور دوری ہوں۔ (کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مستقیم ہونا محال ہے۔ اور اس سے ظاہر ہے ان کے حوالہ کا دائمی ہونا۔ معلوم ہو کہ حکمانے انسان کو عالم صغیر کہا ہے اور افلاک اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس کو انسان کبیر انھوں نے یہ توہم کیا ہے کہ فلک ایک انسان ہے چت لیٹا ہوا سر جنوب کی طرف ہے۔ اور پاؤں شمال کی طرف۔ اور دھنی طرف مشرق اور بائیں طرف مغرب اور سامنے وسط السادا اور پیچھے عالم کا قطب خفی یعنی تحت القدم اسی لئے مصنف نے کہا ہے۔) افلاک کے مبدا و حرکات مفروض مشرق سے اور منتهی حرکات طرف غرب کے اور اس کی اضافتیں سمت الراس اور سمت القدم اور شمال و جنوب سے) دہنے (اور وہ جانب شرقی ہے اس لئے کہ مثل انسان کی قوت حرکت کی دھنہ ہاتھ سے ظاہر ہوتی ہے) اور بائیں (جانب غربی جو دھنہ کا عکس ہے) اور اس کے سوا جو جہتیں ہیں (یعنی فوق اوپر اور تحت نیچے اور قدام آگے اور خلف پیچھے) اور متعین ہوتے ہیں افلاک میں نقطے اضافتوں کے۔

نکتہ :- معلوم ہو کہ آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو مشرق کی طرف نہیں رجوع کرتا جب تک کہ تمام حرکت دوری پوری نہ کر لے۔ اگر پلٹ آتا تو پھر مغرب سے طلوع کرتا قبل حرکت دوری کے اور دن اس کے طلوع ہی سے ہوتا ہے تو وہ دن ہونے ایسا نہیں ہے (ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب غروب ہو جاتا ہے تو وہ مشرق کی طرف نہیں پلٹتا بلکہ ایک مدت کے بعد جب وہ دوسرا حصہ کرہ زمین کا قطع کر لیتا ہے۔ پس حرکتیں افلاک کی پوری دوری ہیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔) جو تم کو معلوم ہوا وجود محدود کا اور یہ کہ سفل مرکز کی طرف ہے۔ اور وہاں زمین ہے (مرکز کے پاس اس حیثیت سے کہ عالم کا مرکز ثقل زمین کے مرکز ثقل پر منطبق ہے۔) اگر زمین گزر جاتی مرکز سے کسی طرف کو بالفرض تو وہ ضرور فوق کی جانب کا قصد کرتی (کیونکہ جو شے مرکز سے حرکت کرتی ہے وہ کسی طرف جائے محیط یعنی

بلندی کی جانب ضرور جائیگی) اور فوق اس کے موافق نہیں ہے (کیونکہ خاک کا جیفر سفلی میں ہے)۔ عنقریب بیان ہوگی کیفیت بلندی کی کہ وہ مناسب زمین کے نہیں ہے۔

جمع حوادث عالم کون و فساد کے (حرارت کا بجائنا۔ سردی کا غلبہ۔ روئیدگی کی کمی۔ رطوبات کا کم ہو جانا۔ قوت ماسکہ جو پتوں کو شاخوں سے ملائے رہتی ہے اس کی کمزوری فصل سر میں۔ اور ان جملہ امور کی ضد فصل بہار میں۔ اسی طرح تیز اور گھبرے لگڑی کا بڑھنا۔ اور سمندر میں پانی کا چڑھاؤ ماہتاب کے نور کی زیادتی سے اور ان کے نشوونمو کا ضعف اور آترنا سمندروں کا نور قمر کی کمی سے۔ اور اس کے سوا اور امور جو کتب احکام نجوم میں درج ہیں) یہ آثار حرکات افلاک کے ہیں اور یہی علت حدوث حوادث کی ہے۔ اور افلاک کون و فساد اور ترکیب عناصر کے نیچے نہیں واقع ہیں۔ ورنہ تخیل لازم آئے۔ اور حرکتیں دائمی نہ رہیں۔ اور حدوث جو موجب تقدم حرکات کا ہے۔ اور بزخ دوسرے وہ ان پر ہمیشہ محیط ہیں۔ کچھ معلوم ہو کہ افلاک اپنی حرکتوں میں اور مناسبات حرکات میں اور مقابلات اور اس کے سوا بھی (یعنی مقارنات اور تریعیات تثلیثات تسدلیات وغیرہ) متشابہ میں مناسبات اور قدسیہ امور قدسیہ سے۔

جب کہ افلاک کے لئے ممکن نہیں ہے کہ جملہ اوضاع ایک ہی مرتبہ جمع کر دئے جائیں (کیونکہ بعض حالتیں ایسی ہیں جو دوسری حالتوں کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً مقارنہ اور مقابلہ) اور کواکب بعض کو بعض سے چھپا دیتے ہیں۔ پس ممکن نہیں ہے سب میں مقابلہ یا نہونا حجاب کا اور مناسبت تمام کواکب میں ہے۔

۱۔ انظار کواکب۔ جب دو ستاروں میں فاصلہ ۱۸۰ درجہ کا ہو تو دونوں مقابل ہیں جب ۱۲۰ درجہ کا فاصلہ ہو تو تثلیث ہے۔ جب ۹۰ درجہ کا فاصلہ ہو تو ترییع ہے۔ جب ۶۰ درجہ کا فاصلہ ہو تو تسدیس ہے۔ جب دونوں اپنے اپنے فلکوں میں اس طرح ہوں کہ کچھ فاصلہ ہو تو مقارنہ ہے۔ یعنی جو خط مرکز زمین میں سے کھینچا جائے دونوں ستارے اس خط پر ہوں جس کو ہیئت کی اصطلاح میں کہتے ہیں کہ ایک ہی رُخ اور درجہ دقیقہ میں ہو تو مقارنہ یا اتصال ہے۔ ۱۲۔

جیسے عالم عقول میں ہے۔ چونکہ برزخوں میں ابعاد ہیں (بجلائف عالم عقول کے کہ وہاں نہ بعد ہے نہ حجاب ہے۔ پس حفاظت کرتے ہیں افلاک اس امر کی کہ تمام اوضاع جمع نہوں کہ وہ اوضاع موجب ہیں جمیع مناسبات کے برسیل بدل تاکہ تمام مناسبات دوروں میں بہ طور تعاقب کے آجائیں۔ پھر

جب افلاک حرکت کرتے ہیں اور دور کی ابتدا ہوتی ہے ارادہ کرتے ہیں کہ عقلی نسبتیں پوری ہوں تو ان کو ایک ایک کر کے پورا کرتے ہیں ترتیب عقلی کے موافق جب دور تمام ہوتا ہے۔ اور موجودہ عقلی نسبتوں کو جن سے مشابہت ممکن ہے تو یہ نسبتیں اُتر آتی ہیں عالم جسمانی میں۔ اور یہ کہیں کر و رہا سال میں پورا ہوتا ہے تو قیامت کبریٰ برپا ہوتی ہے۔ یوں تو جو شخص مرجا تا ہے اس کی قیامت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ قیامت صغریٰ ہے۔ پھر افلاک دو سرادور شروع کرتے ہیں تاکہ وہی نسبتیں دوبارہ حاصل ہوں۔ ایک ایک کر کے یہ ترتیب۔ جسے کہ سب نسبتیں پوری ہو کے دور ختم ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح دور سے رہتے ہیں۔ جن کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ جب کبھی پوری ہو جاتی ہے تحصیل مناسبات عقلیہ کی جو مرتب ہیں حرکات میں بہ ترتیب تدریج کے ساتھ ختم ہو چکتی ہے تو ایک اور دور پورا ہو جاتا ہے۔ یہ ہے مذہب اشراقین کا۔) پھر

حرکات افلاک میں وہ امر نہیں ہے جس کو اتباع مشائین نے فرض کیا ہے۔ کہ ہر فلک اپنی حرکات کثیرہ میں تمام وجوہ سے مشایہ ہے۔ ایک عقل سے کیونکہ افلاک بہت ہیں اور ان کی حرکتیں مختلف ہیں۔ اور مفروض حرکت افلاک سے بنا براس تصریح کے جو ان کی کتابوں میں ہے حرکت کو اکب کی ہے۔ اور کو اکب کبھی الٹی چال چلتے ہیں کبھی سیدھی۔ کبھی اوج میں ہوتے ہیں۔ کبھی حسیض میں۔ یہ اختلاف کثیر کس طرح ایک شے سے مشابہ ہو سکتا ہے۔ اور مشائین اشراقات کے قائل نہیں ہیں (جو عقلی انوار کی کثرت کا مقتضی ہو۔ اور ان میں بہ کثرت مناسبات

۱۔ اوج وہ نقطہ کسی ستارہ کی پہنچ کا جو مرکز زمین سے سب سے زیادہ دوری پر ہو اور حسیض اس کا مقابل ہے۔ ۱۲۔

ہوں۔ جس کے اہل اشراق قائل ہیں) تاکہ کثرت ہو مناسبات نوری میں۔ اور جو اختلاف کثیر کو اکب کے احوال میں ہے اس سے مشابہ ہونکہ ایک ہی شے سے۔ پو کو اکب کے حرکات میں جو اختلاف احوال ہے (رجوع استقامت سرعت بطو اوج و حضيض وغیرہ) شعاعوں کی مناسبات کے حاصل ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ جو عقلی انوار مشوقات میں ہیں انھیں کی تحصیل ہوتی ہے اور نہیں ہیں نسبتیں بعض کو اکب کی طرف بعض کے۔ الایہ کہ وہ تابع ہوں مشوقا کے مناسبات کی جو ان میں باہم دیکھے ہیں۔ اور یہ تحصیل نسبتوں کی (بروجہ افضل تلک) اور ترتیب کے ساتھ کو اکب میں اور پھر عالم جسمانی میں کہیں متعدد دوروں میں تمام ہوتی ہے۔ صرف وہی نسبتیں جن سے تشبیہ ممکن ہے۔ تمام قہری اور نوری نسبتیں ایسی نہیں ہیں کہ کو اکب میں اس کی مشابہت ممکن ہو۔ اور جب پوری ہو جاتی ہیں اور ایک دور ختم ہو چکتا ہے۔ تو از سر نو دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ اور ویسی نسبتیں پھر ایک بار اول سے آخر تک گزر جاتی ہیں۔ پو

لا مقصود مصنف کا یہ ہے کہ جو کچھ اس عالم میں حادث ہوتا ہے

آہار و احوال سعادت و شقاوت خیر و شر صحت و مرض کون و فساد وہ آہار و حرکات افلاک سے ہوتا ہے جو کہ تابع ہیں اشراقات عقلیہ کے اور یہ اشراقات ان قہری نسبتوں سے ہیں جو کہ عقول مفارقہ میں ہیں۔ اور ابتدا اس نسبت کی عقل اول سے ہے اور یہ نسبت اولاً سلسلہ طولی میں ملتی ہے۔ اور نیچے کی طرف اترتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ان کے او آخر تک پہنچ جاتی ہے۔ پھر وہاں سے طبقہ عرضیہ میں گزر ہوتا ہے۔ اور جس طرح طبقہ ثانیہ عرضیہ طبقوں میں منقسم ہے اسی طرح نسبتیں ان کے تجریدی اور ترتیب ان کی ہے۔ اور یہ کہ اعداد اجرام نوعیہ کے موافق اعداد عقول عرضیہ کے ہیں۔ اور ان کا احوال محاذی ان کے احوال کے ہے۔ پس اسی طرح نسب جرمیہ نسب عقلیہ کی تابع ہیں۔ پس ترکیبیں افلاک اور کو اکب کی اور مقادیر ان کے اجرام کی اور ترتیبیں ان کی اور مقادیر ان ارکان کی اور ترتیبیں ان کی اور ایک کی وضع دوسری کی وضع کے ساتھ اور جو ابعاد مابین ان کے

ہیں مناسبات عقلیہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اُن کی تفرق اور مختلف حرکتیں و مشابہت رکھتی ہیں مناسبات صور قدسیہ سے جو اس کی نسبت پر عقل اول سے آئی ہیں جس کی نسبت اول تعالیٰ کی طرف تمام عقلی نسبتوں کی اصل اصول ہے جو نیچے کی طرف اُترتی آتی ہیں۔ دور ترین منازل عقلیہ تک پہنچتی ہیں۔ یہاں تک کہ یہ سب عقلی نسبتیں گزر جاتی ہیں۔ اس وقت ایک دور اعظم تمام ہوتا ہے۔ اس کے بعد پھر دور شروع ہوتا ہے۔ اور جب جمیع مناسبات کا فیضان ختم ہو جاتا ہے تو وہ گویا قیامت کبریٰ ہے۔ اور یہ بعد گزرنے ایسے دن کے ہوتی ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے اور یہ بعد سات وسطی قیامتوں کے ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک ان میں سے سات ہزار سال میں ہوتا ہے جو مدت ساتوں ستاروں کے دورے کی ہے خصوصیت اور اشتراک کے ساتھ۔ کیوں کہ نفوس انلاک کے اللہ تعالیٰ کے جسمانی خزانے ہیں اور ان کے عقول روحانی خزانے ہیں۔ جو نہ گزرتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں ازل سے ابد تک اور یہ پہنچتے ہیں زمین کو بہ تدبیر چھوٹا تھوڑا کر کے یعنی ضرور ہے کہ پہنچیں عالم عنصری کو بواسطہ تغیرات فلکیہ کے اور بدل جائیں اوضاع اور استحالے ہو جائیں۔ اور جب سب کا استحلال ہو جائے اور حلقہ احوال منجددہ اور شکلات متفاوئہ ختم ہو جائیں جیسا کہ خدا تعالیٰ ارشاد کیا ہے۔ یحییٰ اللہ ما یشاء و یشیئہ و عندہ ادراک کتاب۔ خدا جس کو چاہتا مٹا دیتا ہے۔ اور جس کو چاہتا ثابت رکھتا ہے۔ اور اُس کے پاس اُم الکتاب ہے۔ اور یہ بھی فرمایا ہے۔ ان من شئ الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم۔ کوئی شے نہیں ہے جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں۔ اور ہم اُن کو ایک قدر معین سے نازل کرتے ہیں تعلیقاً

مشائین نے ان تشبیہوں میں (یعنی تشبیہات عقلیہ جیسے تشبیہ اصنام اپنے ارباب سے اور مناسبات کے حاصل کرنے میں تشبیہ افلاک کی انوار قاہرہ سے) ایک ایسی مثال کا اعتراف کیا ہے کہ اُس میں رد ہے متقدمین پر۔ (متقدمین جو ارباب اصنام کے قائل تھے)۔

اعتراف و شایر

جواب

در باب وہ ہیں کہ ہر نوع کے اشخاص میں ایک امر واحد عقلی ہے جو ان کے مطابق ہے۔ وہی ان کی مثال اور صورت ہے۔ اسی طرح ہر فلک میں بھی ایک امر عقلی ہے وہی اس کی مثال ہے۔ لیکن یہ مثال قائم بذات خود نہیں ہے جس کے اشرفین قائل ہیں۔ بلکہ صرف ذہن میں ہے۔ اور قبل اس کے کیفیت ان کے رد کی بیان ہو چکی ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے۔

کثرت معشوقات پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر معشوق افلاک کا ان کی حرکتوں میں ایک ہی ہوتا تو حرکتیں متشابہ ہوتیں یعنی جہات میں اور ایسا نہیں ہے۔ اور یہ بھی تم جانتے ہو کہ اگر برازخ علویہ یعنی افلاک ایک دوسرے کی علت ہوتے تو معلولات کی حرکتیں علل کی حرکتوں کے مشابہ ہوتیں (کیونکہ تاہم امکان معلول علل سے مشابہت رکھتا ہے۔ کیونکہ معلول علل پر عاشق ہے یعنی اس کے افعال کا اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے) اگر ایسا ہوتا تو ضرور حرکتیں جہات میں مشابہ ہوتیں۔ اور مقدم باطل ہے مثل تالی کے۔

فصل :- (تمتہ قول تو اہر کلیہ طویلیہ و عرضیہ کے بیان میں اور اس بیان میں کہ زمانہ زلی اور

ابدی ہے۔ اور عالم سرمدی ہے اور بعض ایراد جو قدم عالم پر کئے گئے ہیں۔) جبکہ انوار قاہرہ کو ایک ہی نور سے بھجیت (شادمانی) ہے جو کہ نور الانوار ہے (کیونکہ ان میں فی مابین کوئی حجاب نہیں ہے۔ اور نور الانوار سے زیادہ کوئی چیز خوب تر اور کامل تر نہیں ہے جس کے مشاہدہ اور معائنہ سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہو سکے۔) اور انوار سے ایک برازخ حاصل ہوئی ہے۔ (یعنی فلک ثوابت مع جملہ صورتوں اور ستاروں کے جو اس فلک میں ہیں۔) بسبب اس فقر کے جو انوار قاہرہ میں مشترک ہے۔ اور انوار قاہرہ ہی مقتضی عنصریات کے ہیں۔ تو اہر عالیہ سے رتبہ میں نیچے برازخ علویہ کے اصحاب ہیں۔ (یعنی افلاک اس لئے کہ نوع جس قدر اشرف ہوگی اس نسبت سے اس کا رب النوع بھی اشرف ہوگا۔ کیونکہ معلول کا شرف علت کے شرف سے ہے لیکن برازخ علویہ اپنی زندگی اور دوام کے اعتبار سے مردہ عناصر سے جو غیر دائمی ہیں اشرف ہیں۔ پس برازخ علویہ کے رب النوع بھی عنصریات کے ارباب انواع سے برتر اور اشرف ہیں۔) اور حاصل ہوئے ان تو اہر سے جو مقتضی

عنصریات کے ہیں ایسے برزخ جو فروتنی اور پیارگی رکھتے ہیں برزخ عالیہ کے حضور میں اور اُن سے متاثر ہوتے ہیں طبعا اور ان کا ایک مادہ مشترک ہے۔ جو مختلف صورتوں کو قبول کرتا ہے۔ (اور جس طرح قواہر مشترک ہیں فقر میں جو مقتضی ایسے برزخ کے ہوتے جن میں بہ سبب فروتری رتبہ کے اشتراک ہے۔ اسی طرح ان کے ابتہاج کے اشتراک سے جو ان کو نور واحد سے ہے مقتضی اشتراک کا ہے برزخوں کے حرکات میں۔) پس حرکت افلاک کی بھی مشترک ہے دوریت میں تو معشوق واحد سے۔ یعنی نور اعلیٰ مشابہ ہو اور جہات میں جو فرق ہے وہ معشوقوں کے اختلاف کی جہت سے ہے یعنی انوار تباہہ اور اشتراک مقابل اشتراکات کے ہیں۔ اور افتراقات مقابل افتراقات کے آسمانوں اور زمین میں اور مغزقات (بہ سبب شدت نور وضعف نور) مقابل میں مغزقات کے (یعنی عنصریات میں جو اختلاف انواع کا ہے۔ یا فلکیات میں جو نوعی اختلاف ہے۔ جیسے بعض حکما کا مذہب ہے)۔

اس طرح حاصل ہوئے بہت سے جہات فیض کے۔ اور معلوم ہو کہ تقدم قواہر میں بعض کا بعض پر عقلی ہے۔ نہ زمانی اور قواہر کے شمار پر بشرقادر نہیں ہے۔ (اور نہ ان کی ترتیب کے ضبط پر اس لئے کہ ان کی کثرت بارش اور سمندر کے قطروں اور ریگستان اور پہاڑوں کے ذروں سے زیادہ ہے) اور قواہر ایک ہی طولی ہئیت پر نہیں ہیں۔ (کہ ایک دوسرے کی علت ہو آخر متبوں تک) بلکہ قواہر سے بعض متکافی ہیں۔ (ایک دوسرے کی علت نہیں ہے۔ بلکہ علت ان سے خارج ہے) کیونکہ درجہ اعلیٰ کے قواہر (طبقہ طولی میں) اپنے جہات کثیرہ کے اعتبار سے اور اس مشارکت کے اعتبار سے جو ایک کو دوسرے سے ہے جائز ہے کہ اُن سے صادر ہوں۔ انوار قواہر متکافیہ اور اگر ایسا نہ ہوتا (یعنی انوار متکافہ طبقہ عرضیہ میں جو کہ ارباب اصنام میں نہ ہوتے) تو انواع متکافہ نہ حاصل ہوتے (تکافو معلومات جسامینہ کا دلالت کرتا ہے تکافو پر عمل نوریہ کے)۔

۱۵۔ ابتہاج۔ خوش اور شادماں ہونا۔ بات یہ ہے کہ لفظ خوشی ایسی کم رتبہ ہے کہ ہم اس کو مقابل سعادت یا بہجت کے بمشکل استعمال کر سکتے ہیں۔ ۱۶۔

جو حاصل ہوتا ہے انوارِ قاهرہ عالیہ سے بہ سبب ان کے مشاہدہ نور الانوار کے وہ اشرف ہے اس سے جو حاصل ہوتا ہے شعاعوں کی جہت سے۔ کیونکہ مشاہدہ اشرف ہے اشراق سے اور شعاعوں میں بھی مرتبہ اور طبقے ہیں۔ (باعتبارِ فاعل اور قابل ہونے کے) پس قواہر میں طولی اصول ہیں جن کے شعاعی اور جوہری واسطے قلیل ہیں۔ یہ امہات ہیں (کیونکہ انھیں سے پیدا ہوئے ہیں۔ جو کچھ ان کے سوا عقول اور نفوس اور ہئیتیں اور اجرام ہیں۔) کج

ان عقول سے عقولِ عرضیہ ہیں جو متوسط شعاعوں سے بنا برطبقات حاصل ہوتے ہیں (یعنی قواہر سے اصولی عرضیہ ہیں جو حاصل ہوتے ہیں متوسط شعاعوں سے طبقہ طولیہ عالیہ کی اور ان کے بہت سے طبقے ہیں۔ اور باوجود ان کی کثرت کے ان میں ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ تو اس کی ہر ترکیب سے کوئی شے عقل یا نفس یا کوئی جرم یا ہئیت حاصل ہوتی ہے۔) کج

معلوم ہو کہ زمانہ مقدار حرکت ہے جبکہ جمع ہوتی ہے عقل میں کوئی مقدار جو حرکت پر تقدم ہو یا اس سے متاخر ہو۔ وچہ مقدار اس لئے ہے کہ زمانہ امتداد مقدار کی رکھتا ہے۔ اور اس میں از روے قلت و کثرت اختلاف ہوتا ہے مثلاً سال کی مقدار زیادہ ہے ماہ سے اور وہ زیادہ ہے دن سے۔ اور وہ ساعت سے۔ اور وچہ اس لئے بھی وہ مقدار ہے کہ اس کا انطباق ہوتا ہے مسافت پر جو خود ذی مقدار ہے۔

اور جو چیز ذی مقدار کے مطابق ہو وہ بھی ذی مقدار ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ حرکت کی مقدار ہے۔ یہ اس لئے کہ ہر مقدار کسی شے کی مقدار ہوتی ہے یا وہ کسی شے ثابت کی مقدار ہے تو وہ خود ثابت ہے یا کسی شے غیر ثابت کی مقدار ہے اور یہ غیر ثابت حرکت ہے۔ لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ جمع ہو عقل میں مقدار حرکت کی تقدم یا متاخرہ کیونکہ یہ دونوں عقل ہی میں جمع ہو سکتی ہیں نہ خارج میں۔ اور اسی طرح زمانہ کے اجزاء۔ یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ مسافت سے بچاؤ ہو جائے۔ کیونکہ مسافت بھی مقدار حرکت کی ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے

زمانہ حرکت کی مقدار ہے
زمانہ مقدار کی ہونے کی دو چیزیں۔

۱۔ حصول کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) مشاہدہ نور الانوار۔ (۲) شنایں جن میں اشراقیت ہے۔ پہلا اشرف ہے دوسرے سے۔ ۱۲۔

بلکہ اس کی حیثیت یہ ہے کہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع رہتے ہیں۔) پھر
 انضباط زمان کا حرکت یومیہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ سب حرکتوں سے
 ظاہر تر ہے۔ (اور یہ ضبط زمان کا اس لئے کیا گیا کہ زمان کا کوئی مقطع نہیں ہے جیسے
 ہم غریب بیان کریں گے۔ اسی فصل میں اس لئے واجب ہوا ضبط کرنا زمان کو کسی حرکت
 سے جس کا مقطع ہو۔ اور یہ حرکت مستدیرہ ہے بخلاف حرکت مستقیمہ کے کہ اس کا مقطع
 ہوتا ہے۔) (مبدأ سے انتہا تک ختم ہو جاتی ہے) اور حرکت مستدیرہ چاہیے کہ ظاہر تر ہو
 تاکہ سب سمجھ سکیں کہ یہ حرکت یومیہ ہے۔ کیونکہ تمام انسان اس کو جانتے ہیں۔ اور
 اس کے اجزاء کے شمار پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً ایک دن یا مہینہ یا سال یا ایک
 دور) اس کا حدس تم کو اس طرح ہوتا ہے کہ جب تم دیر کرتے ہو کسی کام میں تو جس کی
 تقدیم ضمناً مقصود ہوتی ہے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ (مثلاً ایک منزل پر دن کو
 پہنچنا تھا اگر دیر کی تو دن کو نہ پہنچیں گے) اس صورت میں جو چیز فوت ہوئی وہ تم
 سے زمان ہے (مثلاً صبح سے ظہر تک مثال مذکورہ میں کیونکہ فوت وہی شے ہوتی
 ہے جس کو ثبات نہ ہو جس پر فطرت سلیم شہادت دیتی ہے) اور اس کی مقدار ہے
 (یعنی کم اور زیادہ ہوتا ہے۔ اور اس کا نصف اور ثلث وغیرہ ہے) اور تم جانتے
 ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے۔ اس لئے کہ تم دیکھتے ہو تفاوت اور عدم ثبات۔ پھر
 زمان منقطع نہیں ہوتا اس حیثیت سے کہ اس کا کوئی مبدأ زمانی ہو اگر ایسا
 نہ ہوتا تو جو پہلے ہو وہ پچھلے کے ساتھ جمع ہو سکتا۔ (کیونکہ ہونے کا حال نہ ہونے کے
 حال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا) لہذا جو اس سے پہلے ہو وہ عین عدم نہیں ہے۔
 کیونکہ عدم کسی شے کا اس کے بعد ہی ہوتا ہے اور نہ کوئی امر ثابت ہے جو اس کے ساتھ
 جمع ہو سکے (جیسے ایک دو کے ساتھ جمع ہے اور ایک اس سے پہلے ہے بلکہ زمان
 امر ثابت ہے نہ از سر نو پیدا ہوتا ہے اور نہ کٹ جاتا ہے۔ اگر فرض کیا جائے
 کہ زمان کے قبل کوئی شے ہے تو وہ بھی زمان کے ساتھ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ
 زمانہ کے پہلے زمانہ ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔) پھر

(اسی لئے ارسطاطالیس نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا
 قائل ہے وہ اس کے قدم کا قائل ہے۔ اس طرح کہ اس کو شعور نہیں کیونکہ اس کے

زمانہ منقطع
 نہیں ہوتا۔

عدم کے فرض کرنے سے اس کا وجود لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔) کچھ
پس زمانہ کا کوئی مبدع نہیں ہے (یعنی ثبوت مذکور سے کہ اگر اس کا مبدع ہو
تو اس فرض سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا مبدع نہ ہو) اور دوسرے طریق سے اس لئے
کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حوادث یہ چاہتے ہیں کہ ان کی علتیں غیر متناہی ہوں جو کہ مجتمع
نہوں۔ پس وہ چاہتے ہیں کہ حرکت دائمی ہو۔ اور حرکت دائمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور
یہ کہ حرکت دائمی محیط کے لئے ہوا اور تم کو معلوم ہو چکا دوام حرکت متحدہ للجهات کا ہے کچھ
دوسرے طریق سے اور زمان کا کوئی منقطع بھی نہیں ہے اگر اس کا منقطع
ہو تو اس کا عدم بعد اس کے وجود کے ہو گا۔ اور لازم ہو گا کہ اس کے لئے بعد ہو۔ اور
بعد اس کے اس کا عدم نہیں ہے۔ کیونکہ عدم ہو گا اور لاشع ثابت جیسے پہلے بیان ہو چکا
(یعنی ایک امر ثابت عدم کے ساتھ جمع ہو گا بلکہ وہ شے غیر ثابت متبہ ومنصرم زمان
ہی ہے) اس سے لازم ہوا کہ جمیع زمان کے بعد زمان ہو اور یہ محال ہے۔ کچھ
آن کا دفعی ہونا اعتبار کی جاتی ہے قبلیت اور بعدیت آن کی نسبت سے اور
وہ دفعی ہے۔ اور زمان اس کے گرد ہے۔ پس جو زمانہ قریب تر ہے اجزاء ماضی سے
وہ ہی ہے۔ اور جو زیادہ دور ہے وہ قبل ہے اور مستقبل اس کے خلاف ہے۔ (یعنی
جو قریب تر اجزاء مستقبل کے ہیں ان سے قبل ہیں اور جو دور تر ہیں وہ بعد ہیں) ورنہ متوجہ
ہو گا اشکال تشابہ کا (یعنی لزوم ترجیح غیر مرجع اس لئے کہ اجزاء زمانہ کے تشابہ ہیں۔ اور
قبلیت اور بعدیت کے لئے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے) ورنہ نہ ماضی ماضی
رہے گا نہ مستقبل مستقبل اور یہ باطل ہے (اور پہلے جو کہا گیا ہے وہ ظاہر تر ہے) کچھ
فیض ابدی ہے کیونکہ فاعل (ذات واجب تعالیٰ) نہ متغیر ہوتی ہے
نہ معدوم۔ پس عالم کا دوام اس کے دوام کے ساتھ ہے۔ کچھ

فیضان ابدی

۱۷۔ آن کو وہی نسبت زمان سے ہے جو نسبت نقطہ کو خط سے ہے۔ آن ایک امر عقلی ہے جس کی
طرف عقل اشارہ کرتی ہے۔ وہ مدافصل ہے۔ درمیان ماضی و مستقبل کے بلکہ فصل مشترک ہے
ایک اعتبار سے وہ ماضی کی نہایت ہے اور وہی دوسرے اعتبار سے مستقبل کی نہایت
ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ زمانہ حال لاشع محض ہے۔ ۱۷۔

ہمارا دوام صانع عالم تعالیٰ شانہ کے دوام کے ساتھ ہے۔ ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق چہ ثبت است بر جریہ عالم دوام ماچہ اگرچہ بر سبیل تجدد ہو یعنی ہونا اور پھر ناپید ہو جانا از سر نو پیدا ہونا اور پھر اس سلسلہ کا قطع ہو جانا اور پھر سے پیدا ہونا۔ کیونکہ تم کو معلوم ہے کہ عالم جسمانی ہمیشہ اس سے خالی نہیں ہے۔ کہ از سر نو پیدا ہوا اور ناپید ہوا اتصال کی صفت کے ساتھ اور عالم الہی اور عالم صور مفارقہ دونوں ماسوا اللہ تعالیٰ نہیں ہیں۔ بلکہ حق کی شانیں اور اس کے صفات اور اسماء حسنی ہیں۔ اور ایسی صورتیں ہیں جو خدائے تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اور اس کی قضا و قدر میں شامل ہیں۔ اور وہ بنائی ہوئی نہیں ہیں۔ مثل لوازم ذات کے۔ اور حکماء سابقین کی تصریحیں اور اشارے عالم جسمانی کے تجدد (بار بار از سر نو پیدا ہونے) اور اس کے ناپید ہو جانے اور بدل جانے کے بارے میں جو ہر آن میں ہوتا رہتا ہے۔ جس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے۔ اور افلاطون سے نقل کیا گیا ہے کہ ازل میں خدا تھا اور کوئی رسم اور نفل سوا اُس مثال کے جو خدا کے علم میں تھی موجود نہ تھا۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ موجودات اس عالم کے اس عالم کے موجودات کے آثار ہیں۔ اس عالم کے موجودات سے نوری مثالیں مراد ہیں۔ اور ہر اثر کے لئے ایک موثر کا ہونا ضروری ہے۔ جس میں کچھ نہ کچھ مشابہت ہونا چاہیئے اور فرد ہے کہ وہ صورتیں موجود کلی باقی ہوں۔ کیونکہ ہر مبدع (ایجاد کردہ شدہ) جس کی صورت ظاہر ہوئی خدا بَداع میں۔ پس ضرور ہے کہ اس کی صورت علم اول تعالیٰ میں موجود ہو اور اس کے پاس بے انتہا صورتیں (رو عندہ ملکوت الاشیاء اور بعض روایتوں سے مثل الاشیاء بھی ثابت ہے۔ مترجم) اور اگر اس کے علم میں ازلی صورتیں نہ ہوتیں تو ہیولی کے ناپید ہونے سے موجودات نابود ہو جاتے۔ (انتہی قول افلاطون) اور یہ افلاطون کی تصریح ہے۔ عالم ہیولانی کے حدوث اور ہیولی کے ساتھ ان کے ناپید ہو جانے کے باب میں اور عالم الہی کے قدم اور ہمیشگی کے

بارے میں اور یہ کہ ان کی ہمیشگی مبدراول تعالے کی ہمیشگی کے ساتھ ہے اور افلاطون سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کے نزدیک ایسے حوادث کا وجود جن کی کوئی ابتدا نہ ہو محال تھا۔ اس لئے کہ جب تم نے کہا کہ وہ حادث (نوپیدا) ہے تو تم نے ہر ایک ایسے وجود کے لئے اولیت ثابت کر دی اور جب ثابت ہو گئی اولیت (ابتدا) ہر ایک کے لئے تو کل کے لئے بھی ابتدا ثابت ہو گئی۔ اور کہا حکیم موصوف نے کہ صورتوں کا حادث تو ضروری ہے۔ اب رہا کلام ان کی ہیولائی (مادہ) اور عناصر کے بارے میں ان کا وجود قبل ان کے تھا۔ لوگوں کا یہ گمان ہے کہ افلاطون نے ہیولائی اور عناصر پر اولیت کا حکم کیا ہے میں (مصدقہ خیرازی) کہتا ہوں کہ افلاطون کے قول اول کی صحت کی بنا کلی مجموعی کے ہر فرد پر قیاس کر کے نہیں ہے بلکہ غرض اس کی یہ ہے کہ جب حادث کے پہلے عدم ہے۔ پس جب کہ جز کے پہلے عدم ہے اور کل کے پہلے جز ہے تو کل کے پہلے بھی عدم ہوا۔ اور یہ جو جہور میں مشہور ہے کہ تعاقب اشخاص۔ (یعنی پے درپے آنا) کسی حد تک نہیں ہے۔ اس سے واجب ہوتا ہے تسلسل متعاقبات میں غیر نہایت تک یہ قول سخیف ہے۔ جس کو ہم نے اس کے محل پر بیان کر دیا ہے۔ کیونکہ وقوع ایسے تسلسل کا بجز فرض ہے نہ واقعی۔ کیونکہ موجودات سے جس کا تحقق کسی وقت ہوتا ہے وہ قدرتنا ہی ہے اور یہ بھی تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ متعاقب صورتوں کا اجتماع وجود میں نہیں ہے اور ترتیب تطبیق میں فرع ہے وجود اور لغاؤ کی (اول وجود اور کثرت ثابت ہونے تو ترتیب اور تطبیق ممکن ہو سکتی ہے ورنہ نہیں ہو سکتی ۱۴) اور بہت سے متدرجات (موجودات جن کا وجود تدریجی ہو) مثل صور فلکیہ ایسے ہیں جن کے افراد اور اجزاء میں تعدد نہیں ہے اور نسبت ہمیشگی کی ان کی حقیقتوں کی طرف ان کے وجود عقلی کی جہت سے ہے (نہ خارجی) حکایت کی ہے افلاطون سے کہ اس نے سوال کیا طیماوس سے کہ وہ شے کونسی ہے جس کو حادث نہیں ہے۔

اور کیا ہے شے حادث جو باقی نہیں رہتی اور کیا ہے شے موجود بالفعل جو ہمیشہ ایک حال پر رہے۔ اول سے مراد وجود باری تعالیٰ ہے۔ اور دوسرے سے وجود کو ان زمانہ مراد ہے جو ثابت نہیں رہتے ایک حالت پر۔ اور تیسرے سے وجود مبادی عقلیہ و صور الہیہ اور حکایت کی ہے ارسطاطالیس سے مقالہ الف کبریٰ میں کتاب ابعد الطبیعہ سے کہ افلاطون ابتدائے عمر میں انرا لٹوس کے پاس جایا کرتا تھا۔ اور جو کچھ وہ بیان کرتا تھا لکھ لیا کرتا تھا۔ کہ جمیع اشیاء محسوسہ فاسد ہیں۔ اور یہ کہ علم اُس پر محیط نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد سقراط کے پاس جانے لگا۔ اور سقراط کا یہ طریقہ تھا کہ اشیاء کے حدود (تعریف منطقی) معلوم کیئے جائیں۔ نہ کہ نظر کیمائے محسوسات کی طبیعتوں پر اور اس کے سوا۔ پس یہ گمان کیا کہ سقراط کی نظر اشیاء غیر محسوسہ پر رہے۔ کیونکہ محسوسات کے حدود نہیں ہیں۔ اور نہ وہ حدود دیں آسکتے ہیں۔ حد اُن چیزوں کی ہو سکتی ہے جو دائم اور کلی ہوں۔ اس وقت سے افلاطون نے اشیاء کلیہ کو صورتوں سے نامزد کیا کیونکہ وہ ایک ہوتی ہیں۔ اور اس نے دیکھا کہ محسوسات کے وجود میں صورتوں کی شرکت ہے۔ اور جبکہ صورتیں ان کے رسوم اور خیالات ہیں تو وہ ان پر تقدم رکھتی ہیں۔ میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں کہ یہ قول کہ تمام اشیاء محسوسہ فاسد ہیں ان میں اشیاء اور عنصریات دونوں شامل ہیں۔ پس اس حکیم کا مذہب یہ تھا کہ افلاک اور جو کچھ ان کے نیچے ہے وہ سب حادث ہے۔ اور اشیاء کلیہ سے معافی اور ماہیات کلیہ محسوسات کے مراد ہیں۔ اور جو ضمیر مونث اس کے قول میں صورت کی طرف پھرتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ افلاطون کے اعتقاد میں معافی کلیہ کی کوئی ہستی اور ہویت اور صورت نہیں ہے۔ جس کا بیان ہو چکا۔ کہ معافی کلیہ جو ہویات شخصیت کے سوا ہیں ان کی کوئی ہستی خارج میں نہیں ہے۔ مگر اشخاص کی تبعیت میں اور ان کے لئے کوئی وحدت عددی نہیں ہے۔ ہمیشہ کے لئے کہ اشخاص کی کثرت اُن سے ہو۔

اور وہ نہیں ہوتے مگر شرکت سے صورتوں کی اس سے یہ مراد ہے کہ محسوسات کی عقلی صورتیں عالم مفارقات میں ہیں یعنی قوام ان ناپید ہو جانے والے حیات کا ان صورت عقلیہ کے سبب سے ہے جو کہ باقی ہیں۔ کیونکہ یہ صورت عقلیہ حیات پر مقدم ہیں نہ مفہومات کیلئے ذہنی جن کا کوئی وجود ذاتی نہیں ہے۔

پھر تم کو معلوم ہو کہ شیخ ابو الحسن عامری اپنی کتاب (مشہور الامد علی الابد) میں فلاسفہ کا حال لکھتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ افلاطون کے مذہب کے باب میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ قدم عالم کا قائل تھا یا حدوث کا کیونکہ اس نے کتاب اثولوجیکوس (تدبیرین) میں کہا ہے کہ عالم ابدی ہے۔ غیر مکوں ہے۔ اور دائم الیقاس ہے اور اسی قول سے بعض دہریوں نے تعلق کیا ہے پھر وہی حکیم کتاب طیمائوس میں لکھتا ہے کہ عالم مکون ہے۔ اور یہ کہ باری تعالیٰ نے اس کو لا نظام سے نظام میں پلٹ دیا اور اس کے کل جوہر مرکب ہیں مادہ اور صورت سے۔ اور ہر مرکب معرض انحلال (فساد) میں ہے۔ اگر اس کا شاگرد ارسطاطالیس اس کے مقصد کی شرح نہ کرتا جو کہ اختلاف ان دونوں قولوں میں ہے تو یہ حکم کیا جاتا کہ وہ اس مسئلہ میں حیران ہے۔ مگر ارسطاطالیس نے ظاہر کر دیا ہے کہ لفظ مکون اسامہ مشترکہ کے تحت میں ہے۔ اور اسی کے مثل قول کا اطلاق کیا ہے۔ اس کی کتاب میں جس کا نام فاذی ہے کہ جوہر نفس غیر مکون ہے۔ اور اس کو موت نہیں ہے۔ اور اس کی (افلاطون کی) کتاب طیمائوس میں کہ نفس مکون ہے اور مرنے والی ہے دائمی نہیں ہے۔ اور ارسطاطالیس نے اس اختلاف الفاظ کے بیان کو اپنے ذمہ لیا ہے۔ پس یہ کہا کہ اول سے مراد کہ قوت سے فعل میں آنا نفس کا بتدویع نہیں ہے بلکہ دفعۃً حادث ہو گئی ہے۔ اور اس کے لئے اس دار مشوبت میں موت کا عارض ہونا نہیں ہے۔ اور اس کے دوسرے قول سے یہ مراد لی ہے کہ نفس معرض استحالة میں ہے۔ جبہل سے علم میں۔ اور

رذالتہ سے فضیلت میں۔ اور وہ بقا ابدی کو فائز دہوتی اگر خدائے تعالیٰ اس کی بقا نہ چاہتا ہمیشہ کے لیے۔ اور افلاطون نے کتاب طبائوس میں اس کی صراحت کر دی ہے۔ پس کہا ہے کہ خالق کل نے وحی کی جو اہل روحانی کی طرف تم ایسے نہیں ہو کہ تم کو موت نہ ہو۔ مگر میں نے اپنی قوت الہیہ سے تم کو باقی رکھنا چاہا ہے۔ تمام ہوا کلام ماضی کا۔ بچو

میں (صدر شیرازی) کہتا ہوں کہ یہ توجیہ اور توفیق جو بیان کی ہے اس میں نظر (اعتراض) کی جگہ ہے۔ جس کو ہم نے اپنے رسالہ میں بیان کیا ہے۔ اور وجہ توفیق جو اس کے پہلے دونوں کلاموں میں ہے وہی ہے جس کو ہم نے کئی بار بیان کر دیا ہے کہ ان سب طبائع جسمانیہ کے لیے وجود مفارقتی ہے۔ جو خدائے تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے۔ اور وہ وجود مفارقتی ان کے وجود ہیولانی سے جدا ہے۔ جو تدریجی اور فاسد اور نابود ہونے والا ہے۔ اور اس کے دو قول جو بقا اور فنا کے نفس کے بارے میں ہیں مطلب اس کا یہ ہے کہ نفس ذات الوجدیں (دورخی) ہے ایک رُخ اس کا طبیعت کی طرف ہے۔ جس سے وہ موت فساد کو قبول کرتی ہے۔ اور دوسرا رخ اس کا عالم قدس کی طرف ہے۔ اور اس رخ سے قبول کرتی ہے ہمیشگی اور بقا خدائے تعالیٰ کی بقا کے ساتھ۔ اور جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ فیلسوف مکرم ارسطاطالیس حدوث تدریجی کو نہیں بھولا جو اس عالم کے جو اہر کو حاصل ہے۔ اس نے اثولوجیا میں کہا ہے کہ افلاطون نے فرق کیا ہے عقل اور حس میں اور طبیعت میں انیات خفیہ کے اور اشیاء محسوسہ کے اور انیات خفیہ کو دائمی کہا ہے۔ اور ان کے حال کو زوال نہیں ہے۔ اور اشیاء محسوسہ کو ناپید ہونے والا جو کہ کون و فساد کے تحت میں ہیں۔ اور کتاب اثولوجیا میں دوسری جگہ کہا ہے کہ اشیاء عقلیہ انیات خفیہ ہیں۔ اس لیے کہ ان کا ایجاد علت اولیٰ سے ہوا ہے۔ بلا واسطہ اور اشیاء محسوسہ انیات و اثرہ (ناپید ہونے والے) ہیں۔ کیونکہ وہ رسوم (نشان) ہیں انیات خفیہ کے اور ان کی مثالیں ہیں

اور ان کا قوام دو دوام تکوں اور تناسل سے ہے۔ تاکہ باقی رہیں اور ہمیشہ رہیں مشابہت سے اشیاء عقلیہ فعلیہ کی جو ہمیشہ کے لئے ہیں۔ میں کہتا ہوں تکون سے وجود تدریجی مراد ہے صفت اتصال کے ساتھ جیسے فلکیات میں ہے۔ اور تناسل سے تعاقب (پے درپے آنا) ہستی میں مراد ہے بطریق انفصال جیسے عنقربات اور موالید میں ہے۔ اور ہم نے اس فیلسوف (ارسطاطالیس) کے کلام سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ صاف کہتا ہے کہ ممکن نہیں۔ بچہ کو کوئی جرم اجرام سے ثابت اور قائم ہو۔ کیونکہ اس کی طبیعت سے سیلان اور فساد ہے۔ پس ظاہر ہو گیا کہ فیلسوف مذکور قدم عالم کا قائل نہ تھا۔ بلکہ اس کی رائے اور اعتقاد حدوث عالم پر تھا۔ ہم نے اس کے شریف کلمات ایسے پاسٹے ہیں جو کہ نص صریح ہیں اس بات پر مخالفت اس بات کے جو جمہور کی زبانوں پر مشہور ہے۔ اور ثاسطیوس نے جو اس سے نقل کیا ہے۔ اور شیخ رئیس اور اس کے ہمسروں نے اس پر اعتماد کیا ہے اس مسئلہ میں کہ فیلسوف مذکور نے کہا ہے کہ اشیاء محمولہ جس سے مراد ہے صور جسمانیہ ایک دوسرے سے ان کی ہستی نہیں ہے جو ساتھ ہوں۔ بلکہ واجب ہے کہ اپنے ساتھی کے بعد ہو۔ پس مادہ پر پے درپے آتے ہیں۔ پس صاف ظاہر ہو گیا کہ صورتیں باطل اور ناپید ہو جاتی ہیں۔ اور جب معنی ان میں ناپیدی ہے تو ان کے لئے ضرور ہے ایک ابتدا اور اس لئے کہ ناپیدی ان کا انجام ہے۔ اور ہر ایک دو حالتوں سے ہے جو دالت کرتا ہے کہ جانے والا اس کو لایا۔ پس صحیح ہو گیا ملکوں کا حادث ہونا نہ کسی شے سے اور یہ کہ حامل اس کا (ہیولی) غیر متنع الذات ہے جو قابل اور حامل ہے اور اس کے لئے ابتدا اور انتہا ہے۔ اور معلوم ہوا کہ حامل کے لئے بھی ابتدا اور انتہا ہے۔ اور وہ حادث ہے۔ اور نہ کسی شے سے اور دالت کرتا ہے محدث پر جسکی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ کیونکہ ناپیدی انجام ہے۔ اور انجام کا کوئی آغاز نہیں ہے۔ پس اگر جو اہر اور صورتیں لایزال نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ استعمال ناپیدائی صورت کی ہے اور

اسی صورت سے شے تھی اور شے کا ایک حال سے نکل کے دوسرے حال میں داخل ہونا واجب کرتا ہے کیفیت کی ناپیدائی کو اور تردد (پلٹ پلٹ کے آنا) محال ہے کون و فساد میں پس ناپید ہونے پر نیا حال پیدا ہوتا ہے اور یہ دلالت کرتا ہے ابتدا پر اور جزر کی ابتدا اکل کی ابتدا پر دلالت کرتی ہے۔ اور واجب ہے کہ اگر جو کچھ عالم میں ہے وہ قابل کون و فساد ہو تو ضرور ہے کہ کل عالم قابل کون و فساد ہو اور اس کی ابتدا تھی۔ اور قابل فساد کے تھی۔ اور آخر متحیل ہو جاتا ہے ایک کون میں اور یہ آغاز و انجام دلالت کرتا ہے ایجاد کرنے والے پر کسی دہرے نے ارسطاطالیس سے سوال کیا کہ جب ایجاد کرنے والا ہمیشہ سے ہے اور کوئی اور چیز نہ تھی پھر اس نے حادث کیا عالم کو پس کیوں حادث کیا۔ ارسطاطالیس نے جواب دیا کہ کیوں ایجاد کرنے والے پر جائز نہیں ہے اس لئے کہ کیوں مقتضی ہے علیت پر اور علیت محمول ہے اسی میں جو کہ علت ہے کہ اس پر کوئی اور علت پیدا کرنے والا ہو اور وہ ذات تعالیٰ مرکب نہیں ہے کہ اس کی ذات حامل ہو علتوں کی پس کیوں اس سے منفی ہے اس نے جو چاہا کیا۔ کیونکہ وہ جو اد ہے پس کہا گیا کہ وہ فاعل لم یزل (یعنی ہمیشہ سے فاعل ہو) کیونکہ وہ جو اد لم یزل ہے۔ کوئی اس کا آغاز نہیں ہے۔ کہا حکیم نے لم یزل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی آغاز نہیں ہے۔ اور فعل فاعل کے آغاز کو چاہتا ہے۔ اور اجتماع لا اول اور ذوال اول کا قول اور ذات میں محال ہے۔ اور متناقض ہے تو اس سے کہا گیا۔ پس کیا باطل ہو جائیگا یہ عالم کہا ہاں کہا گیا تو جب باطل ہو گیا تو باطل ہو گیا جو و کہا باطل کریگا اس کو تاکہ اسے ایسا رنگ بخشنے اپنی صنعت سے کہ پھر فساد نہ ہو۔ کیونکہ یہ رنگ طبیعت کا فساد کو برداشت کرتا ہے۔ تمام ہوسے اس کے کلمات شریف نورانی۔ گو یا روح القدس اس کے دل میں پھونک دیتا تھا۔ اے صاحبان علم کیا کسی بحث کرنے والے نے ایسا کلام متین مدوشت عالم میں کیا ہے اور کیفیت ارتباط مبدع حقیقی میں بغیر اس کے لازم آئے تغیر اور کثرت اس کی ذات تعالیٰ قدسی میں نہ اس کی

صفحات میں ہر سہ ماہی نے اپنے رسالہ میں اس کلام کے دقائق بیان کیے ہیں اور اس کے اسرار کھول دیے ہیں۔ اگر ہم تمام حکما کے اقوال کو محدث عالم کے باب میں نقل کریں تو کیا فلکیات اور کیا عنصریات تو طول ہو جائے گی۔ قدسائے حکما خصوصاً ارسطاطالیس اور ابرقلس اور صاحب شبہ مشہور قدم عالم کے قائل نہ تھے۔ یہ مذہب متاخرین کی نافہمی سے پیدا ہوا ہے جو ان کا کلام نہیں سمجھے۔ یا تحریف کلام سے (۱) تعلیقات اور جو کچھ کہا جاتا ہے (بطور تشبیہ کے حکما کو چونکہ عوام مسئلہ علت معلول سے جا ملے ہیں) کہ اگر فیض دائمی ہو تو مساوی ہو جائے مبدع سے۔ وہ اس طرح سمجھ لو کہ تیرم قدم ہے شعاع پر (یعنی بالذات نہ بالزمان) اگرچہ استدلال کیا جائے شعاع کے وجود سے اور عدم سے وجود پر تیر کے قبل شعاع اور اس کے عدم پر بعد شعاع کے اگر ایسا ممکن ہو۔ لیکن موجب فی نفسہ (یعنی عالم ہماری مثال) نہیں برابر ہو سکتا موجب کے یعنی جو اس کو واجب کرے یعنی ذات واجب تعالیٰ اگرچہ دونوں دوامی ہوں۔ بلکہ موجب موجب سے ہے اور اس کے ساتھ ہے۔ جو کہا جاتا ہے (ابطال میں ایسی حرکتوں کے جس کی ابتدا نہ ہو اور اس سے عالم کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے) وہ یہ ہے کہ حرکات مجتمع ہیں وجود میں۔ کیونکہ ہر ایک صادر ہوئی اور موجود ہوئی پس سب موجود ہوئے۔ (اور جب سب موجود ہوئے اور اس میں ترتیب ہے تو وہ ضرور متناہی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ عالم حادث ہے۔ یہ برہان فاسد ہے) اس لئے کہ حرکات متعاقبہ (مثل شمار حرکات حمد و بلہات کے جس میں ہمارا کلام ہے) کا اجتماع محال ہے۔ لہذا صحیح ہو گیا نہونا نہنا۔ کا اور ان کا مجموع بھی نہوا۔ کیونکہ وہ جوں ہیں موجود ہوتی ہیں معدوم ہو جاتی ہیں اور برہان وجوب نہایت کی اسی وقت چل سکتی ہے جبکہ اجتماع امار کا ہوا اور اس میں ترتیب ہو۔ اور حرکات ایسے نہیں ہیں کیونکہ ان کے امار کا اجتماع ممکن نہیں ہے۔ اور فرض محال (اجتماع حرکات ماضیہ) مبنی ہے شے کے محال ہونے کی جہت پر یعنی

حدوث عالم) اور اس کا باطل ہونا تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ اور علتیں جن کی نہایت وجہ ہے۔ ثابت ذاتین ہیں جو فیاض ہیں (کیونکہ وہ مجتمع اور مرتب ہیں نہ کہ حرکات کہ وہ مجتمع نہیں ہو سکتیں۔) پڑ

یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر حرکتیں غیر تنہا ہی ہوں تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہر حادث موقوف ہو حصول پر لا تنہا ہی کے۔ پس کوئی حادث حاصل نہ ہو۔ یہ بھی غلط ہے کہ غیر تنہا ہی پر موقوف ہو۔ متنہ اس صورت میں ممکن ہے جبکہ غیر تنہا ہی مرتب ہو بعد میں حاصل نہ ہو تو جو اس پر موقوف ہے وہ بھی حاصل نہ ہو۔ لیکن جب غیر تنہا ہی (جس پر حادث موقوف ہے گذشتہ ہو) اور حادث کا وقوع ضروری ہو اس کے بعد وہ عین محل نزاع ہے۔ اس لئے کہ ہر حادث کے پہلے حکیم کے نزدیک حوادث لا تنہا ہی گذر چکے ہیں۔ اس صورت میں ممنوع ہو گا حصول کسی حادث کا اس لئے کہ وہ موقوف ہے حصول غیر تنہا ہی پر زمانہ گذشتہ میں یہ محل نزاع ہے۔ اور اس کو مقدمہ قرار دینا اسی کے ابطال میں مصادرہ علی المطلوب۔ پڑ

اور جو کہتے ہیں کہ آن ماضی کا آخر ہے۔ پس ماضی تنہا ہی ہو گیا۔ (کیونکہ جس چیز کا آخر ہو وہ تنہا ہی ہے۔ اور ماضی کے تنہا ہی ہونے سے حوادث کا تنہا ہی ہونا لازم آتا ہے۔ اور اس سے حدوث عالم کا) اگر اس سے یہ مراد ہے کہ آن آخر ماضی کا ہے اور اس کے بعد کچھ نہیں ہے تو یہ کلام فاسد ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ آخر ہے اور اس کے بعد دوسرے دور ہیں کہ ہر ایک ان میں سے اپنے اقبل کے آخر ہے تو یہ کلام صحیح ہے۔ کیونکہ وہ آخر گذشتہ کا ہے۔ اور اول آئندہ کا اگر اس کو مبداء قرار دیں اور ہر ایک زمانہ کے دونوں طرف یعنی ماضی اور مستقبل غیر تنہا ہی ہے۔ اور اکثر یہ لوگ حکم جمیع کی بنا کرتے اس حکم پر جو ہر واحد پر ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ ہر ایک حرکت مسبوق بالعدم ہے اس سے لازم آتا ہے کہ کل بھی ایسا ہی ہو۔ تم کہہ سکتے ہو کہ ہر واحد سیاہی کے شمار سے اس محل پر ممکن الحصول ہے ایک ہی وقت معین میں مگر نہیں

۱۵۔ یعنی کلی افراد میں جو حکم ہر فرد کا ہے اس کو مبنی قرار دینے کی مجموعی کا مثلاً ہر ریشہ رستی کا سہولت سے ٹوٹ سکتا ہے۔ پس مجموع یعنی رستی پر بھی وہی حکم جاری کرنا کیسی حماقت ہے۔ ۱۶۔

کہہ سکتے کہ تمام سیماہیاں اسی طرح اس محل میں وقت مقررہ میں حاصل ہو سکتی ہیں پس نہیں لازم آتا حکم سے ہر واحد کے حکم مجموع پر۔ بچ

فصل :- اس بیان میں کہ حرکات افلاک ایک قدسی کامیابی ہے جو کہ لذیذ ہے اور وہ شعاع ہے جو فائض ہے اُن کی نفسوں پر یہ سب حرکات کے۔ اس بیان میں کہ شکل فلک کی کردی ہے۔ اور کیفیت صدور نفس کی عقل سے اور غرض اُس سے۔ بچ

جبکہ ثابت ہو گئیں حرکتیں افلاک کی اور یہ کہ حرکات انوار مجرد مدبرہ سے ہیں اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے کہ انوار مجرد مدبرہ انوار قاہرہ مقدسہ سے کمتر ہیں علائق ظلمانیہ کے سبب سے۔ جبکہ نور اخس وہ ہے جس کے پاس ظلمات ہے۔ پس جو قریب تر ہے ظلمات سے وہ دور تر ہے کمالات نور یہ سے اور معلوم ہوا کہ حرکتیں برائخ علویہ کی ماتحت کے لئے نہیں ہیں۔ اور نہ کامیابی و فتنہ ہوتی ہے۔ نہ یہ کہ کامیابی اصلانہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں حرکتیں قطع ہو جائیں خواہ کامیابی سے خواہ نامرادی سے۔ پس حرکتیں ایک نوری مقصد کی کامیابی کے لئے ہیں۔ یہ کامیابی انوار مدبرہ کو انوار قاہرہ سے ہوتی ہے اور وہ نور سانح (یعنے مدبرات کو عارض ہوتا ہے نور الانوار سے) اور شعاع قدسی ہے۔ (شعاع قدسی عقل سے ہے جو عارض ہوتا ہے مدبرات کو قواہر سے۔ اور نور سانح کی خصوصیت نور الانوار سے ہے) اگر نور مدبر میں (جس کی تدبیر برزخوں میں جاری ہے) کوئی امر دائم التجدد نہ ہو تو ہمیشہ اس سے تجدد نہ ہوتا رہے۔ اس لئے کہ جو شے اپنی ذات سے ثابت ہے وہ تغیر کا اقتضا نہیں کر سکتی۔ پھر یہ کہ انوار متصرفہ میں جو تجدد ہے وہ کوئی امر ظلمات سے نہیں ہے۔ (مثلاً کوئی امر مظنون ثنا و مدح یا کوئی حیوانی امر جیسے خواہش یا غصہ جلب ملائم یا دفع منافق کے لئے) جس کا سبب پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (کہ افلاک کی

۱۱۔ اگر مراد فتنہ حاصل ہو جائے تو کامیابی سے حرکت قطع ہو جائیگی۔ اور اگر بالکل کامیابی نہ ہو تو یا اس کے

سبب سے حرکت موقوف ہو جائیگی۔ کیونکہ حرکت ایسی ہی صورتوں میں ختم ہو جاتی ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ دائم التجدد ہمیشہ نیا ہونے والا۔ ۱۴۔

حکمتوں کا دالہ ہونا واجب ہے۔ پس چاہئے کہ اس کی بنا امر دائمی پر ہو۔ اور افلاک کون و فساد میں داخل نہیں ہیں اور خواہش اور غصہ اجسام کا ثلث و فاسد کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ جو محتاج غذا اور نموکے ہیں۔ اور وہ جو شے مرغوب ہے اس کو طلب کرتے ہیں اور اپنی ضد سے بچا گتے ہیں۔ اور یہ سب امور افلاک میں متنع ہیں۔ کیونکہ یہ امور حرکات مستقیمہ پر موقوف ہیں۔ پس مقضی کوئی امر نوری ہے اقواہر کی طرف سے۔ جو از سر نو فائض ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ علمی صورتیں نہیں ہیں۔ کیونکہ علوم بالفعل ان کو حاصل ہیں بہ سبب ان کی حرکتوں کے جو ان کے ماتحت ہیں وہ ان کے معلول ہیں۔ اور اسی طرح مافوق کا بھی۔ (نہ ان کے علوم ذرہ برابر زیادہ ہوتے ہیں نہ کم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ضوابط کے تنہا ہی ہونے پر یہ ان قائم ہے۔ اور حرکتوں کا دوری ہونا واجب ہے۔) اور بنا براس بیان کے جس کا تم کو علم ہو گا کہ ضوابط موجودات حادثہ کے سبب کے سبب تنہا ہی ہیں۔ اور ان کی تکرار واجب ہے اور موجودات مترتبہ قاہرہ بھی تنہا ہی ہیں۔ اگرچہ کثیروں مگر علل اور معلولات تنہا ہی ہیں۔ حالانکہ حرکات افلاک غیر تنہا ہی ہیں۔ (پس اگر یہ حرکات صورت علمیہ کے حصول کے لیے ہوتے جو کہ تنہا ہی ہیں تو حرکتوں کا تنہا ہی ہونا واجب ہوتا ہے۔) پس نہیں ہے کوئی امر مقضی ان حرکات کا الا امر غیر تنہا ہی التبیہ جو ہم نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ شمع قدسی ہے جس میں لذت عظیم ہے۔ مگر کیفیت حرکت افلاک کے پیدا ہونے کی ان اشراقات کے سبب سے ہے جو ان کے نفوس کو وصول ہوتے ہیں۔ اس کو انسان کے حال سے سمجھو جب اس کا بدن منفعل ہوتا ہے اس امر سے جو نفس کو حاصل ہوتا ہے فی نفسہ ہمتوں سے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے دل سے باتیں کرتا ہے امور عقلیہ کے بارے میں تو اس کے اعضا کو حرکت ہو جاتی ہے ہوائی اس چیز کے جس کو سوچ رہا ہے۔ جس پر تجربہ گواہ ہے۔ جیسے جب خوشی اور رونا

۱۱۔ مشائین کی رائے ہے کہ وہ علمی صورتیں ہیں جن کے حصول کے لیے افلاک

گردش کرتے ہیں۔ ۱۲۔

۱۳۔ غیر تنہا ہی التجدد جس کا از سر نو ہونا ہمیشہ کے لیے ہو۔ ۱۴۔

عالم ہوتا ہے تو انسان تالیاں بجانے لگتا ہے یا اپنے لگتا ہے۔ بس یہی حال افلاک کا سمجھو جب نفس فلکی قدسی لذتوں سے منغل ہوتی ہے یہ سبب اشراقات عقلی کے تو نفس کے ساتھ اس کا بدن بھی منغل ہوتا ہے اور بدن ان کا جرم فلکی ہے اس کو دوری حرکت ہوتی ہے۔ جو نوری اشراقات کے مناسب ہے۔ اور جس طرح اہل وجد و ذوق کو یہ سبب ان بلیوں کے جو ان کے نفوس پر گرفتاری رہتی ہیں بدن کو اضطراب رہتا ہے اسی طرح حرکات افلاک بھی دائمی ہیں۔ کیوں کہ اشراقات کا رد و اُن پر دائمی ہے۔ پس تحریکات آمادہ کرتی ہیں اشراقات کے لئے اور اشراقات دوبارہ موجب حرکات کے ہوتے ہیں۔ اور وہ حرکت جس کا انبعاث اشراق سے ہوتا ہے اس حرکت کے سوا ہے جو اس اشراق کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ از روئے شمار کے۔ کج

(مصنفؒ نے عدد کی قید اس لئے لگا دی کہ دونوں حرکتیں از روئے نوع متحد ہیں۔) پس ایسا دور نہیں ہے جو کہ متنع ہے۔ (دور ہے اس لئے کہ حرکت حرکت پر موقوف ہے۔ اور غیر متنع اس لئے ہے کہ دونوں حرکتیں از روئے شمار جدا جدا ہیں۔ جیسے اندھے اور مرغی کی بحث میں۔) پس ہمیشہ کے لئے حرکت شرط اشراق کی ہے۔ اور اشراق دوبارہ حرکت کا موجب ہوتا ہے۔ اپنے بعد اور اسی طرح ہمیشہ (یہ سلسلہ جاری رہتا ہے) چونکہ ہر تحریک ارادی مرید کی طلب سے ہوتی ہے۔ اور وہ مرید اُس شے کے حصول کو اختیار کرتا ہے۔ اور ہر شے مختار محبوب ہوتی ہے حرکت کی ہمیشگی دلالت کرتی ہے طلب اور شوق کی افراط پر۔ اور یہ دلیل ہے فطرت محبت کی اور فطرت محبت عشق ہے۔) جمیع اعداد حرکات اور اشراقات کے ضبط کیے گئے ہیں عشق دائمی کے لئے۔ اور شوق مدام کے لئے۔ اور پے در پے ہونا حرکتوں کا ایک ہی نسق پر ہوتا ہے (یعنی باعتبار سرعت و بطو و غیر ہما کے جس کا لاحق ہونا حرکت کے لئے ممکن ہے۔) افلاک میں واسطے پے در پے فائض ہونے انوار سانحہ کے۔ (نور الانوار کی جانب سے) اور ایک ہی نسق پر انوار مدبرہ میں (کیونکہ نور الانوار سے انوار متابعہ کا فیضان اپنے ماتحت پر ایک ہی وتیرہ سے ہے۔) چونکہ فلک اور

۱۔ مطالب کو ہائے کہ اہل وجد و ذوق کے قال و حال کو اس بحث سے بخوبی ذہن نشین کر لے۔ ۱۲۔

اس کا فاعل دونوں افعال میں تشابہ ہیں۔ (بعض نسخوں میں بجائے افعال کے احوال ہے)۔ فلک اس لئے کہ وہ بسیط ہے۔ اور بسیط وہ ہے جس کی طبیعت یکساں ہو اس میں اختلاف قویٰ اور طبائع کا نہ ہو۔ بلکہ ہر جز کل کا مشابہ ہو۔ حقیقت اور فاعل اس کا نور مجرد ہے جس پر تغیر محال ہے۔ شکل وہ ہے جس کو ایک حد یا کئی حدیں گھیرے ہوئے ہوں۔ اور شکل مجسم جیسے کرہ اور مکعب اور سطح جیسے دائرہ اور مربع۔ لہذا شکل فلک کی بھی چاہئے کہ تشابہ ہو (والا مختلف ہوتی تاثیر ایک قوت یعنی صورت نوعیہ کی ایک ہی مادہ میں کہ وہ بسیط ہے۔ اور یہ محال ہے)۔ اور اشکال میں سوائے کرہ کے کوئی تشابہ الوضع نہیں ہے (اس لئے کہ اشکالوں کی حدیں مختلف ہوتی ہیں کبھی سطح کبھی نقطہ کبھی زاویہ اور کرہ کی یکساں حالت ہے۔ صرف ایک سطح مستدیر محیط ہوتی ہے۔ لہذا فلک کی شکل کرومی ہے)۔ اور اسی طرح ہر برزخ بسیط کرومی ہے (مثل عناصر) از بسکہ مدبرات برانخ علویہ کو قوت شہوانیہ اور غضبیہ نہیں ہے جو اس کو باز رکھے عالم نور سے مثل خیال اور وہم کے اس لئے وہ قبول کرتے ہیں بہت سے اشراقات (ما فوق جو انوار ہیں جیسے قواہر اور نور الانور)۔ بہ سبب اس اشراق کے جو نور الانوار سے قبول کیے ہیں (انوار سوانح) اور اس میں جملہ مدبرات شریک ہیں۔ لہذا ان کی حرکتیں بھی دوریت میں مشترک ہیں اور جس سبب سے اختلاف ہے۔ اشراقات میں جو اس پر فائض ہوتے ہیں یہ سبب اختلاف ان کی علتوں کے (یعنی علل فاعلیہ قواہر شدت اور ضعف میں) مختلف ہیں ان کی تحریکیں (سرعت اور بطور اور جہت میں) بڑی

اگرچہ نور مدبر کا وجود اور حصول اعلیٰ قاہر سے ہے لیکن بالواسطہ اور اکثر اشراقات کا قبول مثل نور قاہر کے کمال جو ہر میں نہیں ہے۔ کیونکہ قاہر فائض کرتا ہے نور مجرد کمال برزخ کے لئے۔ (بسبب اس استعداد کے جو جسم میں قبول نفس کے لئے ہے)۔ ارباب عظیم سے یعنی رب الصنم سے اور تدبر اس کا جیسا کہ سنوارا ہے برانخ میں تصرف کرنے سے گو تنہا ہی القوۃ ہے تاکہ برزخ کے ساتھ اس کا علاقہ مستحکم ہو (کیونکہ برزخ بھی تنہا ہی القوۃ ہے) اور استحکام اس کے علاقہ کا برزخ کے ساتھ اس سے لے ہوتا ہے کہ وہ بھی تنہا ہی القوۃ ہے۔ (یعنی دو تشابہ القوۃ چیزوں میں استحکام علاقہ کا ہو سکتا ہے۔ نہ دو مختلف چیزوں میں۔ جب کہ واجب ہو تنہا ہی ہونا مدبر کی قوت کا

علاقہ کے استحکام کے لئے۔ پس مدبر مثل قاهر کے اپنے جوہر میں کامل نہیں ہے۔ کیونکہ معلول علت سے کمتر ہوتا ہے۔

ماہیت مجعولہ ہے نہ وجود۔

قاعدہ :- اس بیان میں کہ مجعول ماہیت ہے نہ وجود اس کا۔ اور یہ کہ ممکن مستغنی نہیں ہوتا علت سے حدوث اور بقا دونوں حالتوں میں۔

جبکہ وجود اعتبار عقلی ہے بنا بر بیان گذشتہ۔ پس شے کو اس کی فیاض علت سے ہویت حاصل ہوتی ہے۔ (یعنی اس کی ذات اور حقیقت حسب رائے اشراقین اور مشائیین کے نزدیک ماہیت غیر مجعولہ ہے وجود علت کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔) ممکن مستغنی نہیں ہے مرجح سے (حدوث اور بقا میں) ورنہ ممکن ہونے کے بعد اس کا انقلاب واجب لذا نہ میں ہو جائیگا۔ کیونکہ اگر حالت حدوث میں مستغنی ہوتو وہ خود اپنے وجود کی مرجح ہو تو وہ واجب ہے اور حالت بقا میں اس لئے کہ وہ ممکن العدم ہے۔ بذات خود اگر متبع العدم ہو لذا نہ تو یہ امتناع دائمی ہو گا۔ کیونکہ جو امر بذات خود ہوتا ہے وہ کبھی شے سے جدا نہیں ہوتا اور جب عدم اس پر متبع ہوا بذات خود تو وہ واجب ہوتا نہ ممکن اور یہ محال ہے۔ کیونکہ حقیقت کسی شے کی نہیں بدلتی۔ انقلاب ماہیت محال ہے۔

انتدابا ہیت محال ہے۔

جو چیزیں کائن و فاسد میں وہ فنا ہو جاتی ہیں اور علت فیاضہ باقی رہتی ہے۔ کیونکہ وہ موقوف ہے دوسری علتوں پر (یعنی غیر فیاض علتوں پر جو زائل ہو جاتی ہیں اور وہ غیر فیاض علتیں امور استعدادی مادی ہیں۔ کیونکہ موالید سے ہر مرکب ان علتوں کا بھی ممکن ہے۔ جیسے التیام اجزاء انتفا و موافق حصول شرائط۔ جب ان امور سے استعداد پیدا ہوتی ہے تو علت فیاضہ کا فیض اس پر ہوتا ہے۔ جس کی وہ شے ممکن ہے جس کا استحقاق اس کے مزاج کے موافق ہوتا ہے۔ پھر اگر مزاج فاسد ہو گیا تو وہ شے بھی فنا ہو گئی اور علت فیاضہ باقی رہی۔

کبھی شے کے لئے دو علتیں جدا گانہ ہوتی ہیں۔ علت حدوث اور علت ثبات مثلاً بت علت اس کے حدوث کی اس کا بنانے والا ہے۔ اور علت اس کے ثبات کی عنصر کی خشکی ہے۔ اور کبھی علت ثبات اور حدوث ایک ہی ہوتی ہے مثلاً کوزہ جس نے پانی کو اپنی شکل بخشی ہے۔ نور الانوار تمام موجودات کے

وجود کی علت ہے اور ان کے ثبات کی بھی۔ اسی طرح تو اہر انوار اور برزخ علویہ^۱ ازلیسکہ کاٹن و فاسد نہیں ہیں ان کے انوار ان سے جدا نہیں ہوئے بلکہ ہمیشہ ان میں تصرف کرتے رہتے ہیں۔ پ

۵۔ قولہ اور برزخ علویہ ازلیسکہ کاٹن و فاسد نہیں ہیں ان سے انوار مدبرہ ان کے جدا نہیں ہوتے (محشی صدر شیرازی) کہہ چکے ہیں کہ افلاک بھی کون و فساد من کل الوجود بری نہیں ہیں۔ اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ جو چیز کسی چیز کے لئے گردش کرتی ہے تو ضرور ہے کہ وہ اپنے مقام پر پہنچے۔ اور کوئی طبیعت ایسی نہیں ہے جس کے فعل کی کوئی غایت نہ ہو۔ اور اس کے کون اور تجد کی کوئی غایت نہ ہو۔ اور غایت ہر شے کی اس شے سے اشرف ہوتی ہے۔ اور نفوس افلاک کا مطلوب سوا اس کے نہیں کہ وہ اپنے معشوقات کو حاصل کریں بہ تدریج اور تشبہ کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ذہنی ہے بالجلہ ہر موجود طبعی جو ہری ضرور ہے کہ اپنی جبلت سے کسی شے سے عشق رکھتا ہو اور اس کو جذب ذاتی اس طرف ہو۔ ایسے مقام کی طرف جو اس کے مقام سے برتر ہو۔ اور ایسے وجود کی طرف جو اس کے وجود کوئی سے اشرف ہو۔ اور شایع نے جو مذہب اخوان الصفا کا بیان کیا ہے کہ نفوس افلاک ترقی کرتے ہیں ابدان میں تصرف کرنے سے عالم سکینہ الہی میں اور سلک مہمیں۔ (ملائک مقررین) میں داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ قول صواب سے دور نہیں ہے۔ اور عقلی قاعدے اور حدیسی نشانیاں اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس قول سے تنازع مقصود نہیں ہے جیسا کہ وہم کیا گیا ہے۔ اور یہ قول حدوث عالم کے موافق ہے۔ اور وثور افلاک اور طے سموات کے جو کتب آسمانی میں ہے۔ اور ان اقوال سے جو افلاک کے کاٹن اور فساد ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ قول شیخ عارف محقق (محمی الدین ابن العربی) کا ہے چھٹے باب میں تین سو کے بعد فتوحات مکیہ میں۔ خداوند تعالیٰ نے خلق کیا ستون ہر فلک کا اس کی طبیعت فلکی سے۔ اسی طرح فرشتے بھی عالم طبیعت سے ہیں۔ اور ان کا وصف اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ لڑتے جھگڑتے ہیں اور دشمنی نہیں ہوتی مگر اس چیز میں جو طبیعت سے پیدا ہو تو وہ اپنی اصل کے حکم پر ہو گا۔ پس وہ نور جس سے فرشتے پیدا کئے گئے وہ نور طبعی ہے۔ پس ملائکہ میں ایک وجہ سے موافقت اور ایک وجہ سے مخالفت ہے پس یہ سبب ملارہ علی میں خصوصیت کا ہوا۔ انتہا کلام۔ میں (صدر) کہتا ہوں گذر چکا ہے کہ ہر صورت طبعی کے لئے جو اس عالم میں ہے ایک صورت عقلی ہے۔ عالم مفارقت میں۔ پس وجود عقلی کی

(اگرچہ بعض حکماء نے اخوان الصفا کا یہ مذہب تھا کہ نفوس افلاک ایک مدت تک افلاک میں تصرف کرنے کے بعد اس سے آزاد ہو کر عالم عقلی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں فلک سے بعض نفوس انسان کامل متعلق ہو جاتے ہیں۔ اور وہ تصرف کرتے ہیں۔ اور حرکت دیتے ہیں۔ اور کمالات عقلی حاصل کرنے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ متعدد دوروں کے بعد یہ بھی آزاد ہو کر عالم عقلی سے مل جاتے ہیں۔ اور یہی امر جاری رہتا ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ہے)۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جہت سے موافقت اور اتحاد ہے۔ درمیان ملائکہ کی حقیقتوں کے جو مدار اعلیٰ میں ہیں۔ اور وجود طبعی کی جہت سے جو تدریجی ترقی کرتا ہے عالم ہستی میں۔ مخالفت اور اختتام ہے ان کے درمیان۔ پس جو بات اہل کشف نے بیان کی ہے وہ صحیح ہے جس طرح انھوں نے کلام ربانی میں پایا۔ ۱۲۔

۱۳۔ بعد میں ایک جماعت کا اکیسی بطور ایک انجن کے۔ ان کی کارروائیوں سے باؤن رسالے جو بطور مضامین کے انجن میں پیش ہوئے تھے اب تک موجود ہیں۔ ہر سال ایک مختلف علم پر ہے۔ آخر کار سالہ مناظرہ انسان و حیوانات ہے جو سب سے زیادہ مشہور ہے۔ ۱۲۔

چوتھا مقالہ

برزخوں کی تقسیم اور ان کی ہفتیں اور ترکیب اور بعض قواعد کے بیان میں اور اس میں چند تفصیلیں ہیں۔ پھر
فصل۔ ہر جسم یا مفرد یعنی بسیط ہے جو دو مختلف برزخوں سے مرکب نہ ہو یا مرکب ہے جو دو برزخوں سے بنا ہو۔ (افلاک اور عناصر بسیط ہیں موالید ثلاثہ مرکب ہیں)۔ پھر

ہر جسم مفرد یا عاجز ہے اور وہ ایسا جسم ہے جو نور کے نفوذ کو کلیتہً مانع ہے (جیسے زمین عناصر سے اور پہاڑ اور غلیظ الجڑے وغیرہ نہ ان کی ذات میں نور کا نفوذ ہوتا ہے نہ ان کے بعد جو چیز ہے اس کو پہنچ سکتا ہے)۔ یا جسم لطیف ہے جو نور کو اصلاً مانع نہ ہو۔ (جیسے ہوائے صاف شفاف لطیف) یا مقصد جو نور کو مانع ہوتا ہے۔ مگر بالکل مانع نہیں ہوتا۔ اور نور کے روکنے میں متعدد مرتبے ہیں۔ (جیسے صاف

۱۵۔ ماصدرا فرماتے ہیں کہ جسم فارغ یعنی مفرد کی ایک اور تقسیم بھی ہے یعنی بسیط یا تو ایسا ہے جو ترکیب کو قبول کرتا ہے۔ یا ایسا ہے جو ترکیب کو قبول نہیں کرتا۔ اور جو تقسیم نہیں قبول کرتا واجب ہے کہ اس کا کمال اس کی بساطت میں اس حیثیت سے ہو کہ اس کے کمال فطری پر کوئی اور زیادتی تصور میں نہ آسکے بذریعہ ترکیب کے۔ اور جو ترکیب کو قبول کرتا ہے واجب ہے کہ اس کا کمال ترکیب سے ہو کہ اس سے کوئی شے مرکب ایسی پیدا ہو اور وہ ایسی صورت میں منقلب ہو جائے جو اس کی پہلی صورت سے اشرف ہو جیسا کہ داب عنایت اولیٰ کلمہ ہے۔ اور جو ترکیب نہیں قبول کرتا چاہیے کہ وہ اجسام میں سب پر مقدم ہو۔ اور اس کی صورت صورتوں سے اشرف ہو۔ رازم الحروف مترجم کہتا ہے کہ وہ جو ترکیب کو اصلاً قبول نہ کرے بنا بر مذہب حکما اجرام فلکیہ ہیں۔ یہ مذہب قدیم ہے متاخرین کے نزدیک کہہ فلکی کا وجود نہیں ہے۔ اور کو اکب مرکب ہیں مفردات یا عناصر اصطلاحی کیمیائی سے۔ ۱۲۔

۱۶۔ اقسام ثلاثہ جسم باعتبار نفوذ و عدم نفوذ۔ و نفوذ بغیر تمام۔

جسم کثیف عاجز جسم لطیف جسم مقصد عام محاورہ میں شفاف نیم شفاف اور غیر شفاف کہتے ہیں۔ ۱۲۔

پانی اور جوہر معدنی شفاف بلور وغیرہ ان میں اختلاف ہے۔ کوئی کم روکتا ہے کوئی زیادہ شفاف ہے۔ کوئی کم شفاف اسی طرح پانی میں جب کوئی مادہ ملجا تا ہے تو وہ کم و بیش باندھتا ہے۔) ث

فلک میں عاجز روشن ستارے ہیں۔ اور جرم فلک لطیف ہے اگر ستارے عاجز ہوتے تو کسوف و خسوف و جیلوٹہ واقع نہوتے۔ اگر جرم فلک عاجز ہوتا تو خود ستارے نظر نہ آتے۔ نہ ان کا نور آنکھ پر ظاہر ہوتا اور نہ نظر وہاں تک پہنچتی۔) کج
افلاک قاہر ہیں:۔ ماتحت پر اسی لئے افلاک کو اَبَہ علوی کہتے ہیں اور عناصر کو اُمہات سفلی۔ اور جو ان ماں باپ سے پیدا ہوتے ہیں وہ موالیہ ثلاثہ ہیں جن کو فارسی میں پورستہ گانہ گیتی کافی درسننی وجانی یعنی معدنیات۔ نباتات اور حیوانات ہیں۔) کج

نہ ان میں فساد ہوتا ہے نہ وہ باطل ہوتے ہیں حرکتوں کے موضوع کے دوام سے حرکتیں بھی دائمی ہیں۔ کیونکہ حرکت عرض ہے اور فلک جوہر ہے۔ عرض محتاج ہے جوہر کا اور اس کے دوام سے اس کا بھی دوام ہے۔ اور اقتباس کرنے والے برزخ افلاک کے نیچے ہیں۔ (یعنی عناصر اور ان کے مرکبات کیونکہ یہ افلاک سے اکتساب نور کرتے ہیں۔) کج
اقتباس کرنے والے مفرد تین قسموں سے باہر نہیں ہیں۔ (ارض و ماء و ہوا) کج
کیونکہ یا تو قابس عاجز ہے جیسے زمین یا مقصد جیسے پانی یا لطیف ہے جیسے فضا (سطح ظاہر سے پانی کی فلک کی سطح مقعر تک مصنف کے نزدیک ہوا ہے نہ اور کچھ نہ۔) کج
ہمارے اور برزخ علویہ کے درمیان نہ کوئی عاجز ہے نہ مقصد (نہیں تو ہم

۱۵۔ جیلوٹہ کسی ستارے کا دوسرے ستارے کے درمیان آجانا کہ دوسرا ستارہ یا اس کا کوئی حصہ دکھائی نہ دے۔ چاند اپنی رفتار میں اکثر ستاروں کو چھپا دیتا ہے۔ اسی طرح کبھی زہرہ یا عطارد اس طرح آفتاب کے درمیان میں آجائے کہ آفتاب کے جرم پر ایک سیاہ خال نظر آئے۔) ۱۶۔

۱۷۔ واضح رہے کہ مصنف کے نزدیک نارچو تھا عنصر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے نزدیک ہوائے گرم ہی نار ہے۔ اور اس کی بحث آگے آئیگی۔ ۱۸۔

انوار عالیہ پوشیدہ ہوتے۔ یعنی کوکب اور ان کی شعاعیں (ج) نہیں ہے اس درمیان میں مگر نضاء (اور وہ ہوا ہے) نہ کوئی اور شے۔ اور یہ جو اہر وغیرہ (یعنی کھان) دکھائی دیتے ہیں۔ وہ انجرات سے ہیں (جو بلند ہو گئے ہیں زمین سے) بہ سبب فلکی شعاعوں کے اور وہ کسی حد تک مقصد ہیں۔ اور پانی کی طبیعت میں اقتصاد ہے۔ مگر جب کوئی اور شے اس کے ساتھ مل جاتی ہے تو وہ اس کو مکدر کر دیتی ہے۔ اور مرکبات موافق غلبہ کے ان میں سے ایک کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ مرکبات قابضہ اگر مقصد ہوں جیسے بلور تو اس کا اقتصاد آگ کے غلبہ کی جہت سے ہے اور مقصد پانی سے ہے۔ (یہ ظاہر ہے لیکن یہ سمجھنا چاہیے کہ بلور میں پانی غالب ہے۔ حسب کیفیت اور زمین میں حسب کیفیت یعنی پانی کے جزو کی مقدار زیادہ ہے۔ اور قوت کم ہے کہ کشش کرے اس کی اپنے مکان کی طرف (یعنی زمین کے اوپر) جزو ارضی غالب ہے۔ لہذا اس کا مکان ارض ہے) ایک جماعت یعنی مشائین نے کہا ہے کہ اصول قبول اس (عنصریات) چار ہیں بار و یابس زمین۔ بار و رطب پانی۔ حار و طب ہوا۔ و یابس آگ و مشائین کا استدلال اس باب میں یہ ہے کہ ہر جسم عنصری میں ضرور ہے کہ ایک کیفیت فعلی ہو۔ اور ایک انفعالی۔ اور ان کے جوڑ سے چار ہی عنصر پیدا ہو سکتے ہیں۔ نہ کم نہ زیادہ۔ بڑے

فعلی کیفیتیں حرارت و برودت انفعالی رطوبت و یبوست۔ حرارت کا جب بس چلتا ہے تو وہ شے کو وسط سے محیط کی طرف حرکت دیتی ہے۔ اور حرارت کی شان سے تحلیل و تفریق ہے۔ برودت کا جب بس چلتا ہے تو وہ شے کو محیط سے وسط کی طرف لاتی ہے۔ اس کی شان سے ہے۔ تسکین اور تعقید۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو میل وسط کی جانب سے ہو گا یا وسط کی جانب اول حرارت دوسرے برودت ہے۔ دیکھو حمام میں گرم انجری اوپر کو چڑھتے ہیں۔ اور ٹھنڈے ہو کے گر پڑتے ہیں۔ بڑے

انفعالی رطوبت اس کا خاصہ ہے قبول شکل و ترک شکل بہ سہولت اور یہ جست قبول اور ترک شکل بدشواری کرتی ہے۔ ان میں دو سے زیادہ کا جوڑ نہیں ہو سکتا۔ اور ضرور ہے کہ ایک فعلی ہو اور ایک انفعالی۔ نہ دو فعلی جمع ہو سکتے ہیں نہ دو انفعالی۔

اس لئے کہ جمع اضداد محال ہے۔ پس چار ہی صورتیں دو کی ترکیب سے پیدا ہو سکتی ہیں (اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا علم تو خدا کو ہے۔ لیکن حصر منطقی اعلیٰ درجہ کا ہے۔ م) ضابطہ رطوبت کا ان کے نزدیک قبول تشکل اور ترک اس کا بسہولت اور ضابطہ یبوست کا قبول و ترک بصعوبت ہے۔ اور سچائی کو اس سے انکار ہے (یعنی نار کے ایک جداگانہ عنصر ہونے سے) کیونکہ نار یا تو اس کے وہ معنی لیں جو عام کے نزدیک ہیں۔ (عام کے نزدیک نور مفہوم میں نار کے داخل ہے۔ اس لئے شعلہ اور چنگاری کو آگ کہتے ہیں اور سموں کو آگ نہیں کہتے اگرچہ وہ بھی جلا دیتی ہے۔) یا اصطلاحی معنی لیں عامہ سے جدا (یعنی احراق اس کے مفہوم میں داخل ہو بہر دو تقدیر) اگر حجت اُن کی اس کے اثبات میں فلک کے نزدیک ہونا ہو وہی جس کو ہم بلندی کا قصد کرتے کہتے ہیں تو وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نار ہوا میں منقلب ہو جاتی ہے فوراً اور اس کی برزخ باقی نہیں رہتی۔ جب وہ شدت سے لطیف ہو جاتی ہے۔ اور نور کے ظہور کے لئے مستعد ہو جاتی ہے پس اس سے قوت حرارت کی بھی منقطع ہو جاتی ہے۔ (جیسے قوت نور کی منقطع ہو گئی تھی تو کسی اصطلاح سے وہ نار نہیں باقی رہتی ہے) اگرچہ وہ اس کے بعد گرم ہوتی ہے۔ اور حرارت کی خاصیت ہے لطیف کرنا۔ (پس اس کا اوپر کو صعود کرنا اس کی لطافت کی وجہ سے ہے نہ اس لئے کہ وہ نار ہے) اور اگر (بلندی کا قصد کرتے ہوئے) وہ نار باقی رہتی ہے یا اسی حرارت پر جو اس میں تھی تو جو چیز اس کے سامنے پڑے خط مستقیم میں اس کو جلا دے اور ایسا نہیں ہے۔ پس نار باقی نہیں رہتی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر استدلال کریں کہ فلک کی حرکت سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اس کے قریب جو شے ہو اس کو گرم کرتی ہے تو بھی وہ ہوائے گرم ہی ہے۔ پس لازم نہیں ہے کہ وہ نار ہو اور اگر استدلال کریں دخان کے جلنے سے جب وہ فلک کے پاس پہنچ جاتا ہے اور اس سے دم و ارتارے جو شہابوں سے حاصل ہوتے ہیں یہ بھی خطا ہے۔ کیونکہ جلا نا نار کی خاصیت (صرف نہیں ہے۔ بلکہ گرم ہوا بھی جلاتا ہے۔ اور گرم ہوا بھی جلانے میں شدید ہے اور استدلال اُس چیز سے جو دیکھا جاتا ہے شمع کے شعلہ میں سوراخ کی طرح اس کی صغیریت میں (کہ وہ آگ ہے لہذا نظر اس میں نفوذ کرتی ہے اور جو چیز اس سے

ملتی ہے اس کو جلاتی ہے۔ یہ بھی کوئی شے نہیں ہے۔ اس سے لازم نہیں آتا کہ سوراخ اندر جو ہے وہ نار ہے۔ بلکہ وہ ضرور ہوا ہے۔ کیونکہ ناریت جس قدر قوی تر ہوتی ہے وہ ہوا میں تحلیل پزیر یا وہ تر یا وہ ہوتی ہے۔ یہ سبب لطیف ہو جانے کے اگرچہ کم زور ہو تحلیل کرنے سے (مادہ کے ہوا میں بسبب لطیف کر دینے کے پس قوی ہو جاتا دھواں (اس لئے گیلی لکڑی میں یہ سبب ضعف حرارت کے دھواں زیادہ ہوتا ہے اور خشک لکڑی میں کم ہوتا ہے یہ سبب قوت حرارت کے) جو فیتلے سے قریب تر ہے وہ لطیف ہو کے ہوا ہو گیا آگ کی قوت سے (اور باقی رہی حرارت) اس کے ہوائے لطیف ہونے کی وجہ سے اس میں نگاہ نفوذ کرتی ہے۔ اور نار ہو جانے کی وجہ سے جلاتا ہے (نہ کہ نار ہونے کی وجہ سے پس استدلال باطل ہو گیا۔) پو

فرق مشائیہ نے خود اعتراف کیا ہے کہ یا بس قبول ترک شکل بہ سہولت نہیں کرتا اور فیتلہ کے قریب جو ہے وہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے شکل کے قبول و ترک میں سہولت ہے اسی طرح وہ جو فلک کے قریب ہے پس وہ ہوا سے جدا نہیں ہے اختلاف صرف شدت اور کمی میں ہے تو وہ ہوا ہی ہے پو اگر کہیں کہ نار یا بس ہے۔ کیونکہ وہ اشیا میں تجفیف (تری کو دور کرنے) کی خاصیت رکھتی ہے یہ بھی خوب نہیں ہے۔ کیونکہ تجفیف رطوبت کے دور ہونے سے اور رطوبت کا ازالہ بہ سبب تلطیف اور تصحید کے ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ وہ یا بس ہو جاتا ہے۔ پو

نار رطوبت کو فنا نہیں کر دیتی۔ بلکہ اس کے قاعدہ پر (یعنی قاعدہ پر اس قابل کے اس کا مواد تحلیل ہو گیا) اس کو زیادہ تر رطوبت کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ بخار یا ہوا بن جاتا ہے۔ پس اس کا مبعان شدید تر ہو جاتا ہے۔ پو

اصول ثلثہ
عناصر

اصول عنصریات کے عین ہی ہیں۔ عاجز و مقتصد و لطیف معلوم ہو کہ لطیف کی شرط کمال حرارت نہیں ہے۔ کیونکہ لطیف ہونے کے بعد کبھی حرارت کم ہو جاتی ہے۔ لہذا پانی سے جو کہ شدید تر ہے حرارت میں ہوا سے محسوس ہوتا ہے (جب ایسا ہے پس جائز ہے کہ مختلف ہو ہوا حرارت و برودت میں۔ لہذا جو ہوا تریب تر ہے زمین سے اس میں اختلاف حرارت اور برودت کا ہے یہ سبب کثرت انعکاس شعاعوں کے اور قلت حرکت کے۔ اسی طرح جو قریب ہے فلک سے یہ سبب سرعت حرکت وسط اور بطور حرکت طرف کے اور جو قریب تر ہے قطبین کے

اور جو دور تر ہے فلک سے اور زمین سے مثل کرہ زہری کے وہ سرد تر ہے یہ سبب بلجانی
بجارات سرد کے اور اس لئے کہ وہ دور ہے گرم کنندہ سے کہ وہ حرکت فلک ہے اور شعاعوں
کے انعکاس سے۔ پک

صورتیں سوائے بیات ظاہری کے اور کچھ نہیں ہیں۔ جیسے ہم بیان کر چکے
ہیں اور اگر نامزد کریں اس ہوا کو جس کی حرارت شدید ہے نار سے تو یہ مسلم ہے اس لئے
کہ خواہشوں میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ اور نہ اصطلاح میں کوئی مضائقہ ہے۔ پس
لطیف کی دو قسمیں ایک ہی کیفیت کی شدت اور ضعف کے اعتبار سے ہوں۔ اور
کسی کہنے والے (شیخ الرئیس سے مراد ہے) کا یہ کہنا کہ اگر نار حار رطب ہوتی تو وہ ہوا
ہوتی۔ پس نہ ڈھونڈ سکتی کوئی جگہ بلند تر ہو کہ اس کے مکان سے اور وہیں ٹھہر جاتی۔ یہ کلام
بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ خصم کہہ سکتا ہے کہ ہوا کی حرارت جس قدر برہتی باقی
ہے اسی قدر بلند ہوتی جاتی ہے نہ یہ کہ اس وقت میں اس کی حقیقت اور ہو جاتی ہے
اور پھر وہ کون ہے جس نے نار کا بلند ہونا مقعر فلک تک دیکھا ہے حالانکہ شعلے
جو اصل سے اونچے ہو کے جدا ہو جاتے ہیں۔ ان میں روشنی نہیں ہوتی وہ فوراً ہوا میں
مستحیل ہو جاتے ہیں اور جو فلک کے قریب ہے خصم کہتا ہے کہ وہ حرکت فلک سے گرم
ہے۔ (یعنی وہ ہوائے گرم ہے نہ: و سرائض یعنی نار) پک

پھر عجیب تر ہے کہ مشائیوں نے دعویٰ کیا ہے کہ متمزجات (مرکبات)
میں نار ہے اور جب تم کو معلوم ہوا کہ نار کو انھوں نے تو ہم کیا ہے کہ وہ قریب فلک
کے ہے اسکو کوئی قاسر نیچے نہیں اتارتا۔ اس لئے کہ فلک اس کو دور نہیں کرتا (خط
مستقیم میں تاکہ ہمارے پاس آئے اگر تسلیم بھی کریں کہ فلک اس کو دفع کرتا ہے تو یہ
دفع مستدیر ہوگا) اور اگر کوئی فرض کرنے والا فرض کرے کہ نار یہ سبب (رات کی) سردی
کے نیچے اتر آتی ہے تو وہ نار نہیں ہے (یعنی وہ نار جو لطیف اور حل شدہ ہے جیسی ہمارے
پاس موجود ہے اور مطلوب متمزجات میں یہ ہے کہ وہ ناریت سے خارج ہو جاوے
کے غلبہ سے اور زبردستی نیچے اتاری جائے) اور یہ جو ہمارے پاس ہے وہ لطیف
اور حل شدہ ہے۔ پس وہ نیچے اتاری ہوئی نہیں ہے۔ پس نہیں واقع ہے متمزجات
میں الاحرار تمامہ یا ناقصہ (یعنی آفتاب یا ستاروں سے خصوصاً آفتاب سے) پک

پانی کا میعان حرارت کے سبب سے ہے اور جب اس کی سردی اس کے پس میں ہوتی یا اس میں ہوا کی سردی جگہ پاتی ہے وہ ہوا جو اس سے مستفید ہے تو جم جاتا ہے۔ لیکن پانی میعان سے قریب تر ہے بہ نسبت زمین کے۔ پس حرارت پانی میں غریب (غیر طبعی) ہے۔ اور حرارت یا نور سے پہنچتی ہے (مثلاً شمع آفتاب سے) یا حرکت سے جس کا سبب نور ہو مثلاً جنبش شدید سے گرم ہو جائے۔ اور پوری سردی (جیسے برف میں) صرف بزنخ عنصری کے سبب سے نہیں ہوتی بلکہ اس سے بھی اور عدم حرارت سے بھی۔ کیونکہ اگر بروقت پانی کی ماہیت کے سبب سے ہوتی تو پائی جاتی اور کوئی زائل کرنے والا اس کو زائل نہ کر سکتا (کیونکہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ زائل نہیں ہوتی) پس بروقت مطلق ہے اس سے (جسم عنصری پانی اور زمین) سے اور عدم مزیل (زائل کرنے والے کے نہونے) سے از قسم حرارت اور اسباب حرارت (مثلاً گرم کرنے والی حرکت یا جسم حار کے قریب ہونا یا اندکاس شعاع) کو

رہی یہ بات کہ برد وجودی ہے مثلاً برف اور بخ سرد کر دیتے ہیں اس چیز کو جو ان کے قریب ہو۔ (اور امر علمی وجودی میں تاثیر نہیں کر سکتا) کو پانی کے لئے ہر حالت میں خواہ منجمد ہو خواہ گرم اقتصاد لازم ہے۔ مگر یہ کہ اس کے ساتھ کچھ اور غلط ہو جائے۔ کو

ہوا کا انقلاب پانی میں ہو جاتا ہے۔ جیسے تم دیکھتے ہو کہ اگر برف پر کوئی طاس اوندھا دیا جائے تو قطرات اس پر چڑھ جاتے ہیں۔ اور یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ یہ قطرات ٹپک آئے ہیں۔ طاس کے اندر سے۔ پس متعین ہو گیا کہ یہ قطرات ہوا کے ہیں جو پانی بن گئی ہے بہ سبب شدت سردی کے۔ اور کوئی کہنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ اجزاء مائید جو ہوا میں موجود تھے جذب ہو گئے ہیں اگر ایسا ہوتا تو اس کا جذب ہونا بڑے حوضوں کی طرف اولی ہوتا اور ایسا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر طاس برف پر بڑے حوضوں یا آب انبار کے پاس اوندھا یا جائے تو ویسی ہی تری طاس پر ہوگی جیسے بغیر ان کے اسی طرح تری کا چڑھ جانا ہر جگہ مساوی ہوتا ہے۔ بخیرے زیادہ وہاں فرض کیئے جائیں یا کم۔ کو

پانی کا ہوا ہونا مشاہدہ ہوتا ہے انجروں کی تحلیل سے۔ (یعنی وہ انخرے جو تر اجسام) سے بلند تر ہوتے ہیں مثلاً پانی یا گیلی مٹی سے آفتاب کی تاثیر سے) شدت یہاں تک کہ ان انجروں کا اقتضا بالکلیہ زائل ہو جاتا ہے جہاں کہیں وہ لطیف ہو جاتے ہیں۔ (اور نور کو اصلاً مانع نہیں ہوتے۔ پس ہوا ہو جاتے ہیں۔) پھر انقلاب پانی کا مٹی میں پتھر اجانے سے بعض پانیوں کے فی الحال (یعنی جس حالت میں وہ منبع سے نکلتے ہیں۔) پڑ

انقلاب ہوا کا نار میں جس میں نور بھی ہو چھاق اور بڑی دھونکیوں سے دیکھا جاتا ہے یہ اسباب ہوا کو نار ذات النور روشن بنا دیتے ہیں۔ اور سموم بھی اسی قسم سے ہے۔ بعض کے نزدیک۔ پڑ

جبکہ درست ہے انقلاب ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں دو عنصروں سے تو دوسرے کا انقلاب بھی پہلے میں درست ہے۔ ورنہ غیر متناسق دوروں میں کچھ باقی نہ رہے۔ (یعنی اگر عنصر دوسرے میں منقلب ہو۔ اور دوسرا پہلے میں نہ ہو تو بالآخر منقلب مدت مدید میں دوسرا عنصر بن جائے گا۔) پڑ

جبکہ صحیح ہے انقلاب تو نسبت حامل کی (مشائین کے نزدیک ہیولی اور اشراقین کے نزدیک جسم مطلق کی) اُن دونوں عنصروں سے امکاناً مساوی ہے۔ اور نار ذات النور (روشن) شریف ہے اپنی نوریت کے لحاظ سے۔ اسی پر اہل فارس نے اتفاق کیا ہے کہ وہ اردی بہشت کا طلسم ہے۔ اردی بہشت نور قاہر صاحب طلسم ہے۔ پڑ

یہ اشیاء ایک دوسرے میں منقلب ہو جاتی ہیں۔ لہذا انکا ہیولی مشترک ہے۔ اور ہیولی برزخ یعنی جسم ہے۔ اس کو بذات خود ہیولی اور برزخ (بلا اعتبار غیر) کہتے ہیں۔ اور بہ نسبت ہیأتوں (اعراض جو جسم سے قائم ہیں) حامل اور حل کہتے ہیں اور جسم اور اعراض دونوں کے مجموع کو نوع کہتے ہیں کہ مرکب ہے ہیولی سے۔ یہ بیان ہمارے اصطلاح کے موافق ہے۔ پڑ

افلاک کے ہیولے غیر مشترک ہیں یعنی ہیاتیں اُن کے برزخوں کی ثابت غیر مغارق ہیں۔ اور اس کا مجموع نہیں بدلتا۔ پڑ

حرکت منتہی
ہوئی ہے
انوار میں

فصل ۱۰: انتہا سب حرکتوں کی انوار جو ہر یہ یا عرضیہ ہیں۔ تم جانتے ہو کہ تمام حرکتوں کا سبب اول یا نور مجرد بدر ہے جیسے برائخ علویہ میں اور انسان وغیرہ (دوسرے حیوانات) میں یا شعاع ہے جو کہ موجب ہو حرارت کی اور اس سے تحریک پیدا ہو جیسے ہمارے نزدیک البخارات کے مشاہدہ سے ظاہر ہے (جو کہ جسم مرطوب سے اوپر کو اٹھتے ہیں) اور دھان (جو کہ جسم یابس سے شعاع کی گرمی کے سبب سے اوپر جاتے ہیں) کو

اور تم کو معلوم ہو کہ حرکت پتھر کی نیچے کی طرف بجز اس کی طبیعت کے نہیں ہوتی۔ (اگر اس کی حرکت طبعی ہوتی تو ہمیشہ متحرک رہتا اور ایسا نہیں ہے) اگر اپنے جیز طبعی میں ہوتا تو حرکت نہ کرتا۔ بلکہ حرکت پتھر کی قسار و قاسر پر موقوف ہے (جو کہ اس کو جیز طبعی سے نکال کے ایک غیر جیز میں ایجا تا ہے۔ یعنی جیز ہوا میں) اور قاسر کی انتہا یا نور مجرد بدر ہے مثل تمام پتھروں کے جس کو انسان اوپر کی طرف پھینکتا ہے۔ (یا کوئی اور امر جس کی علت حرارت ہے اور نزول بارش بھی مثل برف اور اولہا پڑنے کے) (کسی امر کی وجہ سے ہے جس کی علت حرارت ہے جو اس تحریک کی موجب ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی علت البخارات ہیں۔ اور ان کی علت حرارت ہے۔ جو حاصل ہوتی ہے ستاروں کی شعاع کے اندکاس سے جس سے بخارات اور دھان پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اوپر چڑھنا پانی اور خاک کے اجزا کا بھی قسار سے ہے) کیونکہ خشک اشیاء سے جو لطیف ہو جاتا ہے ہمارے پاس اور اوپر کو چڑھتا ہے وہ دھان ہے اور جو تر جسم سے لطیف ہو کے اوپر کو چڑھتا ہے وہ بخار ہے۔ اور سبب اس حرارت ہے۔ (یہ حرارت ستاروں کی شعاعوں سے ہے اور وہ انوار عرضیہ سے ہیں) پس رجوع کرتی ہے حرارت طرف نور کے (یعنی حاصل حرکات نور ہی ہے جیسے حرکات ارادیہ نور سے ہیں) یا طرف حرکت کے جو معلل ہے نور مجرد سے (مثل حرکت کرنے پتھر کے نیچے کی طرف منتہی ہوتی ہے حرکت قسار میں جس کی علت نور مجرد ہے یا نور عارضی (مثل نزول باران کے جو کہ منتہی ہے حرکت قسار میں جس کی علت نور عارضی ہے) پھر اگر غالب آئی سردی بخار پر (کہ زہریر میں پہنچنے سے) کشیف ہو گئے وہ بخارات اور یہی نیچے کی طرف اور ان کا نیچے کی طرف پہنچا منی ہے تحریک حرارت پر بنا بر قیاس جو مشاہدہ کیا جاتا ہے

حماموں میں اوپر چڑھنا قطروں کا (یعنی بخارات کا مصنف نے ان کو مجازاً قطرات کہا جیسے افشردہ انگور کو شراب کہا جائے۔) اور تکاثف اس کا سردی سے ہوتا ہے (اور قطرات نازل ہوتے ہیں۔)

جوئیں جو تکاثف ہوتا ہے بخارات سے اور وہ ابر بن جاتا ہے۔ اور اس میں دخان کا احتباس ہوتا ہے اور وہ چھٹکارے کا ارادہ کرتا ہے تو اس میں تقلقل (گوگڑا ہٹ) پیدا ہوتی ہے۔ اور شدت سے روکا جاتا ہے۔ اور زور کی رگڑ پڑتی ہے اس کو برعد کہتے ہیں۔ (اور وہ بڑی بھاری آواز ہے جو زور پکھٹنے سے بہ سبب روک کے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس کے پہلے بڑی روشنی ہوتی ہے جس کو برق کہتے ہیں اور وہ ناریت ہے جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہے اور ضرور دیکھی جاتی ہے چمک قبل آواز کے اس لیے کہ آواز کے لیے ضروری ہے کہ حرکت ہو اکی اور اس کا سوراخ گوش تک پہنچنا اور یہ حرکت دفعی نہیں ہے۔ پس تخلج وقت کی ہے اور رویت ایسی نہیں ہے اسی لیے دھوبی کے پائے پر کپڑے کا مازنا دکھائی دیتا ہے اور اس کی آواز دیر کے بعد کان میں آتی ہے۔) مٹی ہے (برعد یعنی دخان کی رگڑا ہٹ بلکہ حرکت) حرارت پر (کیونکہ اس کی بنا بخار پر ہے۔ اور اس کی بنا حرارت پر جس کی علت نور عارضی کی شعا عین ہیں جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے) جدا ہوتا ہے دخان (ابر سے زمین کی طرف نزول کرنے کے لیے بہ سبب ایک ملنے کے جو اوپر جانے سے روکتا ہے اس کے ساتھ ہی اس میں ثقل ارضی ہے پس مشتعل ہو جاتا ہے بہ سبب کثافت اپنے جسم کے اور اس دہشیت کی وجہ سے جو اس کے مادہ میں ہے) اور اس سے صاعقہ پیدا ہوتے ہیں۔

(ان میں سے کچھ لطیف ہے اور وہ ہوائے سبحانی دخانی ہے سادہ نفوذ کرتی ہے متغفل اجسام میں اور ان کو جلاتی نہیں ہے۔ بلکہ سیاہ کر دیتی ہے اور اس کے اندر

۱۵۔ یعنی نامزد کرنا کسی شے کو اس چیز سے جو شے اول آئندہ ہو جانے والی ہے اس کو علم بیان کی اصطلاح میں مجازاً رسل کہتے ہیں۔ اور اس کی پندرہ قسمیں ہیں۔ منجملہ علت کو معلول سے نامزد کرنا یا بالعکس ظررف کو مظروف سے لازم کو ملزوم سے۔ آئندہ کو موجود سے یا بالعکس۔ ۱۲۔

جو سخت جسم ہو اس کو جلا دیتی ہے۔ سونا پگھل جاتا ہے اور تھیلی نہیں جلتی اور کچھ غلیظ
اور وہ ریح سجابی و دخانی ہے جس میں نور ہے جو چیز اس کے سامنے پڑتی ہے اس کو
جلا دیتی ہے اجرام وغیرہ سے جتنے کہ حیوانات کو دریا کے اندر اور کبھی پہاڑ کو شق کر کے
ٹکڑے کر دیتی ہے۔ اور حدس (انسانی) اس پر حکم کرتا ہے کہ اگر انضمام روحانی تو توں کا
جس کے موجب اتصالات فلکی ہیں صواعق کے ساتھ ہوتا تو یہ امور صاعقہ سے ذات بخود
نہوتے اور یہی حال ان ہواؤں اور آندھیوں کا ہے جو بڑے بڑے درختوں کو بٹرسے
اکھاڑے اور جہازوں کو اٹھا کے پھینک دیتی ہیں۔) اور اس کے سوا اور امور (یعنی
سوائے صاعقہ جیسے حریق وہ آگ جو آسمان سے علی الاتصال اترتی دکھائی دیتی ہے
زمین کے پاس جیسے شہاب وہ ستارے جو شب کو ٹوٹے نظر آتے ہیں اور دم و تارے
اور علامتیں سرخی اور سیاہی کی ہوا میں ان سب کا مادہ و دخانی و نہیت کے ساتھ ہے۔
اگر جو چارے متصل ہو گیا تو اشتعال پیدا ہوا اور اگر زمین سے متصل ہوا تو اشتعال
زمین تک انتہی ہوا۔ یہی حریق ہے۔ اور اگر مادہ کی لطافت سے جلد تر لطیف ہو گیا تو
اس کا انقلاب آگ میں ہو گیا۔ اور شفاف ہوا گمان ہوا کچھ گیا وہ شہاب ہے اور
اگر لطیف ہوا جلد بسبب اپنے مادہ کی کثافت کے بلکہ ایک زمانہ تک باقی رہا اور
گردش کرنے والی آگ یا ہوا کے ساتھ گردش کرنے لگا۔ آسمان کے موافق اور اس کے
ساتھ ساتھ تو وہ دم و تارے ہوئے اور ان کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اور کبھی
مہینوں باقی رہتا ہے بسبب کثافت اپنے مادہ کے اور اگر آگ کی چنگاریوں کی طرح ہوا
تو علامت اس کے سرخ ہونے کی ہوا میں مدتوں ظاہر ہوئی اور اگر کوکبا بن گیا مادہ کی
غلاظت سے تو سیاہ علامتیں ظاہر ہوئیں اور بقیہ مادہ سے شہاب کے سمو ہن گئی
گو کہ سمو کبھی اس زمین پر ہوا کے گزرنے سے بھی بنتی ہے جس پر زمین میں ناریت غالب ہو
دخان پر اگر سردی پڑی (بلند ہونے سے طبقہ سرو میں) تو بیماری ہو گیا اور
نیچے اتر آیا پلٹ گیا (اگر گرمی اس کی سردی سے نہ کم ہوئی اور بلکے ہونے سے اوپر کو
چڑھ گیا اس ہوا میں جو فلک کی حرکت سے متحرک ہے تو اس کو قوت صعود کی
نہیں ہوتی۔ گردش کرنے والے آسمان کے قریب کے قواہس کی وجہ سے اور ٹھنڈا رہا۔
یہ پلٹا یا اور پھیکا ہوا دخان ہوا پر منتشر ہو کے مختلف جہتوں میں تو اس سے

ہو انہیں پیدا ہوئیں۔ اور سبب اول ان اشیاء میں بھی حرارت ہے۔ اور حرارت اس عالم میں ہمارے نہیں پیدا ہوئی، مگر روشن ستاروں کی شعاعوں سے۔ اور جو آگ ہمارے چتھاق سے حاصل ہوئی ہے اور یہ سہل ہے۔ (یہ نسبت انوار شعاعیہ کے) تو پھر چتھاق سے بھی انوار متصرف یعنی نفوس الانسانیہ سے صادر ہوتی ہے۔ (لہذا سبب ان اشیاء کی حرکت کا نور ہے۔ کیونکہ سبب اول اس کا حرارت ہے اور وہ یا نور عارضی سے پیدا ہوئی ہے یا نور مجرد سے۔) کی

حرکت پانی کی (یعنی دریاؤں اور ندیوں نہروں چشموں کی) طرف اپنے طبعی مکان کے یعنی سمندر یا جو مقامات نشیب میں ہیں اور ان کا چشموں سے نکلنا وہ بندہ بخروں کی وجہ سے (زمین کے اندر جو سردی سے پانی بن جاتے ہیں) اسی طرح زلزلہ (اور وہ بندہ بخروں کی وجہ سے جب وہ نکلنا چاہتے ہیں اور انہیں ملتی زمین کو ہلا دیتے ہیں) اور سبب بخیرہ کا گذر چکا ہے (یعنی کوکبی شعاعوں سے) پس تمام حرکت کا سبب نور ہے (خواہ مجرد ہو خواہ عارض) اور حرکتیں برازخ علویہ کی اگرچہ آمادہ کرتی ہیں اشراقات کے لیے لیکن اشراق انوار قاہرہ سے ہے (نہ حرکات سے تاکہ لازم آئے نور کا معلول ہونا حرکت سے۔ اور پیدا کرنے والا حرکت کا نور مدبر ہے پس علت حرکات افلاک کی نور مجرد ہے مع نور سانح کے اور حرکت قریب تر ہے حیات نوریہ کی طبیعت سے کیونکہ حرکت مستدعی ہے علت وجودی کی جو کہ نور ہے بخلاف سکون کے کہ وہ عدمی ہے۔ (وہ محتاج علت کا نہیں ہے نوری اور غیر نوری کا کیا ذکر) اور سکون و حرکت میں تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ پس سکون کے لیے کافی علت ہے ملکہ کا ہونا۔ چونکہ سکون عدمی ہے تو وہ مناسب ہے ظلمات مرہ سے۔ لہذا اگر نور قائم بذات یا نور عارضی قائم بذات غیر عالم میں نہ ہوتا حرکت اصلاً نہ واقع ہوتی۔ لہذا ہو گئے انوار علت حرکات اور حرارت کے اور حرکت اور حرارت ہر ایک ان میں سے منظر ہے نور کا۔ یعنی اس کے حصول کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ نہ یہ کہ یہ دونوں حرکت و حرارت علت ہیں نور کی۔ بلکہ آمادہ کرتی ہیں قابل کو کہ اس میں نور حاصل ہو نور قاہرہ سے جو بذات خود فیض پہنچاتا ہے قابل کو جو مستعد ہوں ایسی استعداد سے جو اس کے لایق ہے۔ (جب پوری ہوئی استعداد قابل کی حرکات فلیکھ اور اس حرارت سے

جو مستفاد ہے کو کبھی شعاعوں سے تو مفارق (یعنی عقل مجرد) نے اس پر فائض کیا ہو جو اس کے سزاوار ہے۔ جو ہر ہوں خواہ عرض ہوں۔) کو

نور موجود ہے حرکت و حرارت کا اور حاصل کرتا ہے اُن کو اپنی اصل ماہیت سے۔ اور نور فیاض ہے بذات خود اور فعال ہے اپنی ماہیت سے نہ کسی جاعل کے جعل سے۔ اور شعاعین کو اکب کی یعنی اُن کی علت مُعدہ نہ علت موجودہ کہ وہ مفارق ہے۔ کیونکہ کو اکب جب کسی شے کے مقابل ہوتے ہیں تو اس کو آمادہ کرتے ہیں کہ اس میں عقل مفارق سے نور فائض ہو اس کو شعاع کو کب کہتے ہیں۔) اور نور تمام فی نفسہ علت مُعدہ ہے نور ناقص کی مثل شعاع کے۔ جبکہ واجب ہوا مشائش کی ذات سے اس کے لئے تین زاویوں کا ہونا باوجودیکہ مثلث ایک ہیئت ہے تو کچھ بعید نہیں ہے کہ نور عارضی موجب ہو نور عارضی کا (یعنی نور کو کب سے شعاعیں پیدا ہوں) شرائط کے پورے ہونے پر مثلاً مقابلہ و عدم حجاب اور مقابل کا کثیف ہونا جبکہ جائز ہے کہ عرض ظلمانی علت ہو عرض ظلمانی کی تو یہ بھی جائز ہے کہ عرض نورانی علت ہو عرض نورانی کی حرارت اور حرکت ایک دوسرے کے مستدعی ہوتے ہیں جہیں صلاحیت قبول کی ہے (یعنی اجسام عنصریہ میں نہ افلاک میں کیونکہ ان میں حرکت حرارت کی مستعدی نہیں ہے کیونکہ فلک میں صلاحیت حرارت کے قبول کی نہیں ہے) کو نور کے آثار کا اختلاف قوابل کے اختلاف سے ہوتا ہے۔ اور ان کی

استعدادوں سے (یعنی اجسام عنصریہ میں) اور درمیان حرکت اور نور کے صاحبیت ہے برانح علویہ میں۔ (یہاں نور سے مراد نور مدبر ہے نہ انوار کو اکب نہ کہ نقض نہ ہو فلک اعظم سے بخلاف برانح سفلیہ یعنی عنصریات کے۔ کیونکہ حرکت یہاں کبھی خالی ہوتی ہے نور سے جیسے پتھر نیچے اُترنے والا نور سے خالی ہے۔ اور جس پتھر پر روشنی پڑ رہی ہے وہ حرکت سے خالی ہے) اور صحبت نور اور حرکت کی تمام تر ہے ان میں ہر ایک کی صحبت حرارت سے حرکت کیونکہ حرکت منفک ہو سکتی ہے حرارت سے مثل حرکات افلاک

۱۵۔ اصل مقصود یہ ہے کہ ہر شے کے ذاتیات اس کی ذات سے واجب ہوتے ہیں اس کی کوئی علت خارجی نہیں ہوتی۔ جیسے مثلث اگر ہے تو واجب ہے کہ تینوں زاویہ ہوں کیونکہ یہ اس کے ذاتی ہیں۔ ۱۲۔

اور نور حرارت سے جیسے انوار کو اکب و یا قوت و فعل وغیرہ) جب تم نے اشیا کو تلاش کیا اور نہ پایا کسی چیز کو جو اثر کرتی ہو ورنہ نزدیک سوائے نور کے پس کوئی اثر وجود میں نہیں ہے۔ مگر نور محض (واجبی جو کہ سرچشمہ نور اور منبع وجود ہے) اور جبکہ محبت اور قہر روحانی ہوں خواہ جسمانی نور ہی سے ہیں۔ اور حرکت اور حرارت بھی دونوں اسی کے معلول ہیں۔ پس حرارت کو دخل ہے نزاع اور شہوت و غضب میں اور یہ سب ہمارے نزدیک حرکت سے پورے ہوتے ہیں۔ اور شوق بھی حرکتوں کے موجب ہوتے ہیں (یعنی روحانی و جسمانی) نار کا شرف یہ ہے کہ اس کی حرکت اعلیٰ اور حرارت اتم ہے (باقی عناصر سے) اور نار قریب تر ہے حیات سے۔ اور اس سے مدد ملی جاتی ہے تاریکیوں میں۔ اور اس کا قہر سب سے تمام تر ہے۔ اور سب سے زیادہ مشابہ ہے مبادیٰ عالیہ نور یہ مجروحہ سے۔ اور وہ برادر نور اسفہد النسی ہے (کیونکہ شریک ہے نوریت میں اور وہ بھی پیدا ہوئی ہے عقل سے اور متعلق ہے جسم سے اور اس کے سوا جو اور ہیں ان پر قہر ہے۔ اسی لئے اگلے لوگوں نے کہا تھا کہ نار ایک مہبطس ہے شبیہ نفس کے۔ نوریت اور روشنی بخشے ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بے شمار عالم ہیں اور ہر عالم میں ایک خلیفہ ہے عقل اول عالم عقول میں کو اکب اور ان کے نفوس عالم افلاک میں اور ان کے نظیر عالم مثال میں۔ اور نفوس بشریہ اور شعاعین کو اکب کی عالم عناصر میں اور اسی طرح نار خصوصاً شب کی تاریکی میں۔ خلیفہ کے معنی یہ ہیں کہ مدبر ہوا اصلاح و حفظ رعیت میں اور اس عالم کی تدبیر نفوس سے ہے کیونکہ اسی سے تمام ہوتے ہیں استنباط علوم اور صناعات کے اور معرفت سیاستوں کی اور کمالات تک رسائی ہوتی ہے۔ وغیرہ۔ خلافت کبریٰ عالم انسانیت کی نفوس کاملہ بشریہ کے سپرد ہے اور قول اللہ تعالیٰ کا اس کی تائید کرتا ہے۔ **يَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ**۔ اے داؤد ہم نے تجھ کو خلیفہ بنایا زمین میں **وَقَوْلِهِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً**۔ میں بنانے والا ہوں زمین میں ایک خلیفہ۔ پس جس طرح خلافت کبریٰ نفس انسانی کے لئے ہے اسی طرح خلافت صغریٰ نار کے لئے ہے کیونکہ وہ قائم مقام انوار علویہ اور اشعہ کو کبیہ کی ہے تاریک راتوں میں اور مصالح غذا اشیا و فاسدہ اس کی سپردگی میں ہیں۔ اس کو بہرہ ہے خلافت سے

مگر خلافت صغریٰ کیونکہ نور انسان کا جو کہ مجروح ہے متصرف ہے نار کے نور عارضی میں گویا کہ وہ ایک آلہ ہے انسان کا جس کے ذریعہ سے انسان کی خلافت پوری ہوتی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے کہہ لیا ہے اور ان دونوں یعنی نار اور نفس سے۔) دونوں خلافتیں ہیں صغریٰ اور کبریٰ۔ اسی وجہ سے اگلے زمانہ میں اہل فارس نے اس کی طرف توجہ کی۔ (اور اس کو قبلہ قرار دیا اور پہلے پہل یہ طریقہ ہوشنگ نے نکالا پھر جشید اور افریدیوں اور کیخسرو وغیرہم بادشاہوں نے اور بڑے ہیکل آتش اور کو اکب سب سے کے لئے بنائے اور زردشت نے تاکید مزید کی۔) اور فارس کے لوگ اس کی اس لئے تعظیم کرتے تھے کہ وہ اشرف الاجسام عنصریہ ہے اور سب سے روشن ہے اور اس کی حرکت اعلیٰ کی طرف ہے دوسرے اس لئے کہ اس نے خلیل کو نہیں بلایا نیسرت ان کا گمان یہ ہے کہ اگر اس کی تعظیم کیا نیگی تو وہ قیامت میں نہ بلایگی۔) اور نور سب کے سب اعظم ہیں نور الانوار سے شروع کر کے۔ (خواہ انوار عقلی روحانی ہوں خواہ عرضی جسمانی۔) کو

فصل :- کیف میں استعمال کا بیان استعمال فی الکیف سے مراد ہے تغیر کیفیات میں نہ صور جو ہر یہ میں یہی کون و فساد ہے معلوم ہو (۱) کہ بعض اگلے لوگ اس کے قائل تھے کہ کیفیات اولیہ جو کہ محسوس ہیں وہی صورتیں عناصر کی ہیں جب ان کو یہ گمان ہوا کہ کیف میں استعمال نہیں ہو سکتا مع بقا حقیقہ نوعیہ کے تو انہوں نے استعمال کیف میں ہونے کا انکار کر دیا وہ یہ کہتے تھے کہ حرکت سے گرمی نہیں پیدا ہوتی بلکہ حرارت جو پوشیدہ تھی گرم ہونے والے میں وہ ظاہر ہو جاتی ہے اسی سے ان حکماء کو اصحاب کموں و بروز کہتے تھے اور نہیں گرم کرتی نزدیکی گرم جسم کی مثل آگ کے کسی جسم کو بلکہ ملا دیتی ہے اس میں اجزاء نار یہ۔ شیخ مصنفؒ نے اس کے ابطال کا ارادہ کیا ہے حرارت جس کو حرکت نے پیدا کیا ہے کامن (پوشیدہ) نہ تھی جیسا کہ ان لوگوں کا گمان تھا کہ حرکتوں نے ان کو بارز (آشکارا) کر دیا ہے جو پانی زور سے منتہا جائے اس سے سمجھو کیونکہ اس کا ظاہر و باطن گرم ہو جاتا ہے اور یہ دونوں پہلے سرد تھے اگر حرارت اندر سے نکلتی تو باطن سرد ہو جاتا (پس کموں بروز باطل ہے اور حرکت گرم کر دیتی ہے اور سمجھو رگڑے ہوئے سخت جسموں سے اور آب جاری سے کیونکہ وہ کمتر سرد ہوتا ہے ٹھیرے ہوئے پانی سے۔ بعض لوگوں کا

اصحاب کموں
و بروز۔

کان۔ چہ کہ پانی آگ سے گرم نہیں ہوتا بلکہ اجزاء ناریہ اور اس کے ساتھ حرارت پانی میں مل جاتی ہے۔ (اور یہ اجزاء پراگندہ حرارت کے موجب ہیں نہ آگ کی نزدیکی) اور یہ پائل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا اجزاء ناریہ کے پراگندہ ہونے سے تو جو پانی مٹی کے برتنوں میں ہے وہ جلد گرم ہوتا نہ نسبت لوہے اور تانبے کے برتنوں کے یعنی ان اجسام کے قوام کی نسبت سے اور پراگندگی کے روکنے کی نسبت سے۔ (کیونکہ مٹی کے برتنوں میں مسامات بکثرت ہیں ان میں اجزاء ناریہ جلد تر در آتے یہ نسبت لوہے اور تانبے کے جس میں مسامات کی قلت ہے اور ایسا نہیں ہے کیونکہ لوہے میں جلد تر گرم ہوتا ہے پھر اجزاء ناریہ کیونکہ داخل ہو سکتے ہیں پھر سے ہوئے ظن میں جس میں کوئی جگہ باقی نہیں ہے اور نہ کوئی شے اس سے خارج ہو گئی ہے۔ (کیونکہ مفروض یہ ہے کہ سر بند ہے کہ بدل اس کا داخل ہو جائے پھر یہ کہ پانی نے کیوں نہ بچھا دیا اپنے ضد یعنی آگ کے اجزاء منتشرہ کو اپنی سردی اور تری سے)۔

اور یہ تو اکیس (ارض ماء ہوا) جب ایک دوسرے سے آمیزش کرتے ہیں ستاروں کی شعاعوں سے اور ان کے فعل و انفعال سے اور فعل و انفعال ان میں تمام ہو جاتا ہے تو ان سے موالید حاصل ہوتے ہیں یعنی معدن نبات اور حیوان اور مزاج ایک کیفیت متوسط ہے جو حاصل ہوتی ہے متضاد کیفیاتوں سے جسموں کے جو مجتمع ہوئے ایک دوسرے پر فعل کرتی ہیں۔ اس کے تمام اجزاء تشابہ ہوتے ہیں یعنی اس مرکب کا نہ کوئی جز دوسرے سے گرم ہوتا ہے نہ سرد تمام اجزاء ایک ساں ہو جاتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک طبعی مثلاً بدن انسان کا کہ حاصل ہوتا ہے ترکیب اجزاء اولیہ سے اور دوسری ترکیب اعضاء و تشابہ الاجزاء سے اور وہ ترکیب اخلاط سے اور یہ ترکیب عناصر سے دوسرا صناعی جیسے سکنجبین وغیرہ۔ جب معلوم ہوا (منطق کے آخر میں) کہ وہ صورت جس کو فرض کیا ہے (مشائیوں نے یعنی صورت جسمیہ و نوعیہ) وہ تحقیق نہیں ہوئی (اجسام میں) ہے تو مزاج میں نہیں ہے مگر توسط کیفیات (ہو اسط قفا عل کے) اور حاصل فرق مزاج اور نفسان میں

یہ ہے کہ فساد تبدیل ہو جاتا ہے۔ بالکل (اسے انقلاب ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں) اور مزاج تو سطح جمع ہونے والی چیزوں کا ہے (یعنی کیفیات نہ صورتیں) پڑ اور حاصل ہوتے ہیں ان مرکبات سے (موالید ثلاثہ) حیوان اور نبات اور معدن اور معدنوں میں وہ تمام چیزیں جس کا برزخ نوری ہے (بعض نسخوں میں بجائے برزخ کے برزخ نوری ہے یعنی زمین نوری) اور ثابت رہتے ہیں اس برزخ یا زمین کے ساتھ جو کہ مشابہ ہیں علوی برزخوں سے (یعنی ستاروں سے جیسے سونا اور یاقوت وغیرہ مشابہ ہیں کو اکب سے نبات اور نور میں جیسے زمرد و زبرجد بلخس محبوب ہیں نفوس ناطقہ کو اور مفرج ہیں نفس کے لئے اور ان میں عزت ہے (یعنی جس کے پاس ہوں ان کو عزیز رکھتا ہے) یہ سب اوصاف کمال ثبات اور اس امر کی جہت سے ہیں جو محبت کے مناسب ہے بسبب نوری جہلک کے (کیونکہ نور بالطبع محبوب ہے اور اسی لئے اس کی طرف مائل ہوتے ہیں حیوانات اور اس سے مانوس ہیں اور تاریکی کی وحشت اس سے دور ہوتی ہے۔ جب کہ غالب ان اشیاء (موالید) میں جو ہر ارضی ہے کیونکہ ان اشیاء کو اس کی حاجت ہے حفظ اشکال اور قوی کے لئے اور یہ ممکن نہیں جب تک جزو ارضی کا غلبہ نہ ہو (مذہب اور ثبات کما بغیر اس کے تصور نہیں ہو سکتا) اسفندارند اہل فارس کے نزدیک زمین کا رب النوع ہے جس کو ان اشیاء (موالید) پر بڑی عنایت ہے (کیونکہ اس کا جوہر ان پر غالب ہے) اور ازلی کہ صنم اس رب النوع کا یعنی زمین منغل ہے سب (ابسام) سے اس لئے کہ اس کا رتبہ سب سے اتر کے ہے اس کا حصہ کیا نوعیت ہے یعنی اسفندارند ہر صاحب صنم سے عورتوں کے لئے (بعض نسخوں میں حصہ اناث ہے اور وہ ظاہر تہ اور اولے ہے) جیسے اسفندارند کا صنم یعنی زمین منغل ہے کل اصنام سے مثل عورتوں کے اسی طرح اسفندارند بھی منغل ہے جمیع انوار قاہرہ سے جو کہ ارباب اصنام ہیں جس طرح مادہ تر سے۔ پکچ

طبیعت ہر شے کی اگر لے جائے سوائے کیفیات کے (یعنی کیفیات سے مجرور ہیں وہ نور ہے کہ یہ شے اس کا صنم ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (طبیعت زمین کی سوائے برودت اور یخوست کے اسفندارند ہے اسی طرح طبیعت ہر نوع کی مجرور کیفیات سے اس نوع کا رب ہے پس ارباب انواع طبیعتیں انواع کی ہیں اور ان کی

مدبر ہیں اسی لئے صاحب انخوان الصفا نے طبائع کو ملائکہ سے نامزد کیا ہے جو عالم کے مدبر ہیں اور یحییٰ نخوی نے ارسطو کی تعریف پر جو اس نے طبیعت کی تعریف کی ہے رد کیا ہے ارسطو نے کہا ہے کہ طبیعت حرکت و سکون کا مبداء اول ہے وہ کہتا ہے کہ یہ تعریف دلالت نہیں کرتی طبیعت پر بلکہ دلالت کرتی ہے طبیعت کے فعل پر اس نے سچ کہا ہے کہ طبیعت قوت روحانی ہے جو کہ ساری ہے اجسام عنصریہ میں۔ اجسام میں تصویر اور تخلیق کا کام کرتی ہے اور وہ پہلے سے مدبر ہے اور مبداء اسکے حرکات اور سکون کا ہے بذات خود اور حجب غایت تک پہنچ جاتی ہے تو رک جاتی ہے پھر مزاج اتم جو انسان کے لئے (انسان کے مزاج سے زیادہ کوئی قریب اللہ وال نہیں ہوتا جس پر کتب طبیعہ شاہد ہیں یہی وجہ ہے کہ انسان ابلق نہیں پایا جاتا جیسے اور حیوانات پاسے جاتے ہیں کیونکہ ابلق ہونا اعتدال سے دور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) ہے مستدعی ہوتا ہے واجب (صور یعنی مفارق) سے ایک کمال کا (وہ نفس ناطق ہے) اور انوار قاہرہ کے بارے میں تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان کا تئیر محال ہے کیونکہ تغیر نہیں ہو سکتا جب تک فاعل میں تغیر نہ ہو اور فاعل نور الانوار ہے جس پر تغیر محال ہے پس انوار قاہرہ میں بھی محال ہے اور حاصل ہوتے ہیں بعض انوار قاہرہ سے اشیاء مثل صور اور نفوس کے جو مزاج اور استعداد پر موقوف ہیں) بسبب استعداد و جدید کے حرکات دائمہ کے متحدہ سے اور جائز ہے کہ فاعل تام ہو اور فعل موقوف ہو قابل کی استعداد پر پس قابل بغور اعتدال بیائیں اور صورتیں قبول کرتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے نسب عقلیہ سے جو انوار قاہرہ میں ہیں اور نسب وضعیہ سے (جو انوار عرضیہ میں ہیں)

۱۷۔ بحث یہ ہے کہ انوار قاہرہ کا تئیر محال ہے پس صور و نفوس جن کی علت انوار قاہرہ ہیں اور معلول میں تغیرات کا ہونا ظاہر ہے تو یہ تغیرات کہاں سے آئے اس کا جواب مصنفؒ نے دیا ہے کہ نور قاہرہ علت ہے مگر حرکات جو ہمیشہ ایک دور کے بعد از سر نو شروع ہوتے ہیں وہ بطور شروط اور معدّات کے ہیں صور و نفوس کی پیدائش کے لئے اس بیان کو خوب سمجھ لو ۱۲۔

۱۸۔ لفظ مبیہ کے معنی ہر ایسی چیز جس سے پناہ لی جائے۔ قابل قریب اس معنی کے ہے چونکہ اصطلاحات اشراق سے ہے لہذا ہم نے مباحث کا ترجمہ نہیں کیا۔ ۱۲۔

اور جو ثوابت میں ہیں جیسا کہ سزاوار ہے (یعنی سزاوار ہے قابل کی استعداد کے لئے مع مدد سیارات کے اس امر میں) حاصل ہوتے ہیں بعض انوار قاہرہ اور وہ صاحب طلسم نوع ناطق ہے یعنی جبرئیل اور وہ اب قریب (باپ قریب رتبہ کی حیثیت سے) بڑے رئیسوں سے ملکوت قاہرہ کے ہے۔ رواں بخش روح القدس و اہب العلم و ہرنگی عطا کرنے والا حیات اور فضیلت کا مزاج اتم انسانی پر نور مجر و اور وہ نور متقن ہے صیاحی انبیہ میں اور وہ نور مدبر اسپہبد ہے ناسوت کا اور وہی اپنی ذات کی طرف انانیت سے اشارہ کرتا ہے۔ (یعنی یہی نور اپنے کو ضمیر واحد حکلم "امیں" سے تعبیر کرتا ہے۔) جو یہ نور قبل بدن کے موجود نہیں ہوتا کیونکہ ہر انسان کی ایک ذات ہے جو اپنی ذات کو جانتی ہے اور اپنے احوال کو جو غیر سے پوشیدہ ہیں پس انوار مدبرہ انبیہ ایک شمار میں نہیں ہیں نہیں تو جو کچھ ایک شخص زید جانتا ہے وہی سب جانتے ہوتے اور ایسا نہیں ہے۔ (بس نفوس بشر یہ شمار میں کثیر ہیں اگرچہ نوع ایک ہی ہے) اگر قبل بدن کے یہ انوار موجود ہوتے۔ (تو یا واحد ہوتے یا کثیر اور یہ دو توں قسمیں باطل ہیں) وحدت تصور نہیں ہے (کیونکہ اگر قبل تعلق بدن کے واحد ہوتے تو بعد تعلق بدن کے بھی واحد ہوتے۔) تقسیم بدن کے تعلق کے بعد ممکن نہیں ہے جبکہ پہلے واحد ہو۔ کیونکہ یہ نور فی مقدار نہیں ہے نہ جسمانی ہے تاکہ انقسام ہو سکے (انقسام بعد وحدت کے نہیں تصور کیا جاسکتا مگر جسم اور جسمانیات میں) اور نہ کثرت ممکن ہے کیونکہ ان انوار مجردہ کے لئے قبل صیاحی کے (ایک ممیز کی ضرورت ہے کیونکہ جب نوع واحد ہے اور کوئی ممیز نہ ہو تو دوئی کیونکہ حاصل ہوگی اور دوئی حاصل ہوئی ہے پس ضرور ہے کہ ممیز ہو) شدت اور ضعف کی وجہ سے امتیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ شدت اور ضعف کے ہر رتبہ کا کوئی صحر نہیں ہے (یعنی ہر رتبہ شدت کے لئے بے شمار نفوس ہیں کیونکہ نفوس غیر متناہی ہیں اور شدت نوریت کی متناہی ہے کیونکہ اوپر انوار قاہرہ ہیں اور ان کی شدت نور کی بہت بڑھی ہوئی ہے نفوس کی شدت سے اور اگر ایسا ہو تو تمیز اصلا ممکن نہ ہوگی ہر رتبہ کے نفوس میں اور نہ کسی عارض اجنبی غیر ذاتی کی وجہ سے تمیز ممکن ہے کیونکہ عرض مفارق کو فاعل عقلی ایک فرد سے مخصوص نہیں کر سکتا کیونکہ ہر فرد کی نسبت اس سے برابر ہے پس ضرور ہوا کہ مادہ اُس کی تخصیص کرے حرکات خاص سے جو اس کے

جبرئیل
رب النوع
ناطق۔

صفات
جبرئیل

قبول کے لئے مستعد ہوا اور مادہ قبل بدن کے موجود نہیں ہے تو کوئی مخصوص بھی نہیں ہے) کیونکہ نفس حرکات کے عالم میں نہیں ہے۔ بچ
جب نہ اُس کی وحدت ممکن ہوئی قبل صیاحی کے نہ کثرت لہذا ممکن نہیں ہونا اس کا (قبل تعلق بدن کے) ہوا المطلوب۔ طریق دوسرا اگر نفوس ناطقہ قبل صیاحی کے موجود ہوتے تو کوئی حجاب اور کوئی شغل ان کو عالم نور سے مانع نہ ہوتا (کیونکہ حجاب تعلق بدن کے تابع ہے) اور نہ کوئی اتفاق اور نہ کوئی تغیر مانع ہوتا (کیونکہ اتفاق اور تغیر حرکات کے تابع سے ہے اور وہاں حرکت نہیں ہے) پس نفوس ناطقہ قبل تعلق بدن کامل ہوتے لہذا انکا تصرف قالب میں بیکار ہوتا (اور رعایت ازلی اس کے خلاف ہے کہ کوئی شے بیکار ہو۔) بچ

پھر کوئی اولویت بھی کسی نفس کو کسی قالب خاص سے نہ ہوتی اور اتفاقات جن کے لئے حرکت واجب ہے عالم صیاحی میں ہے کہ ایک قالب کسی نفس کے لئے مستعد ہو یہ سب حرکات کے اور عالم نور محض میں اتفاق خصوصیت کا نہیں ہے۔ بچ
یہ جو کہا جاتا ہے کہ متصرفات پر ایسا حال ساخ ہوتا ہے جس سے وہ اپنے رتبہ سے ساخط ہو جاتے ہیں اور یہی ہبوط (تنزل) اُن کا موجب اُن کے تعلق کا ہوتا ہے بدن سے یہ کلام باطل ہے اس لئے کہ عالم حرکات کے ماوراء تجدد اور تعلقات نہیں ہیں۔ بچ

دوسری حجت :- اگر انوار مدبرہ قبل بدن کے ہوتے تو ہم کہتے ہیں کہ ان میں بعض ایسے بھی ہوتے جو اصلاً تصرف نہ کرتے (کسی قالب سے انکا تعلق نہ ہوتا) پس مدبرہ نہ ہوتے اور وجود انکا معطل ہوتا۔ اگر ان میں ایسے نہ ہوتے جو تصرف نہ کرتے تو ضروری تھا کہ ایک وقت میں تمام انوار مدبرہ بدنوں سے متعلق ہو جاتے اور ایسا وقت انزل میں ہو جاتا پس عالم نور میں کوئی نور مدبرہ باقی نہ رہتا اور یہ محال ہے (کیونکہ نفوس کی جس طرح ہدایت نہیں ہے اسی طرح نہایت بھی نہیں ہے) بچ

۱۵۔ اس لئے کہ زمانہ کی انتہا نہیں ہے اگر نفوس سب کے سب بدنوں سے متعلق ہو جاتے تو اُس وقت کے بعد بھی زمانہ باقی رہتا ہے ابد الابد تک۔ ۱۲۔

دوسرا طریق :- تم کو معلوم ہوا کہ حوادث کی کوئی نہایت نہیں ہے اور عالم ناسوت میں نسخ محال ہے (یعنی تناسخ محال ہے جس کو آواگون کہتے ہیں یعنی ایک ہی نفس کا متعدد قالبوں سے یکے بعد دیگرے متعلق ہونا جب معلوم ہوا کہ حوادث کی انتہا نہیں ہے تو یہ بھی معلوم ہوا کہ نفوس کے قالبوں سے متعلق ہونے کی بھی کوئی نہایت نہیں ہے جب تم کو معلوم ہوا کہ احوال ہونا تناسخ کا تو یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر تعلق کے لئے ایک جدید نفس کی ضرورت ہے نہ کہ وہ جو دوسرے قالب میں رہ چکی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفوس کی تعداد غیر متناہی خواہ حادث ہوں خواہ قدیم بغرض غیر حادث ہونے کے لازم آتا ہے کہ قدما (قدیم اشیاء) کا غیر متناہی ہونا مفارقات میں (اور یہ مستدعی ہے کہ حیات بھی غیر متناہی ہوں باوجودیکہ واحد سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد ایک جہت سے) اور یہ محال ہے بچ شایع فرماتے ہیں کہ یہ جہتیں اقتناعی ہیں برائی نہیں ہیں اور مبنی ہیں ابطال تناسخ پر۔

پہلی دلیل کہ اگر مقدمے صیح ہیں تو وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نفس قبل بدن کے موجود نہ تھی اور اسی کو دعوے میں اس طرح کہا ہے کہ یہ نور قبل بدن کے موجود نہ تھا اور اس سے نفس کا حدوث نہیں لازم آتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ہر بدن کے پیشتر کسی اور بدن میں ہو۔ ہاں اگر بدن سے یہ مراد لی جائے کہ وہ بدن جس سے بالفعل تعلق ہے تو درست ہے۔ اور یہی بدن صلاحیت تدبیر و تصرف کی رکھتا ہے نہ کوئی اور بدن دوسری اور تیسری جہت میں دعوے یہ ہے کہ نفوس اگر قبل بدن کے ہوں تو ان سے محال لازم آتا ہے۔ اور انتفاء محال سے لازم آتا ہے کہ نفوس قبل بدن کے نہوں اور اس سے حدوث نہیں لازم آتا جب تک تناسخ کا ابطال نہ ہو جس کو تم سمجھ چکے ہو۔ اور چونکہ جہت میں تصریح ہے کہ نفس کو بدن کی احتیاج ہے اور نفس کی بنا بدن پر ہے۔ اور پہلی سے خصوصیت اس امر کی ہے کہ اگر انوار مدبرہ انسانیہ شمار میں ایک ہی ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو ایک کو معلوم ہو وہی بعینہ سب کو معلوم ہوا سئلے کہ جزئیات جو آلات کے ذریعہ سے دریافت ہوں ان کا حال تو ظاہر ہے یعنی آلات کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوگا اور کلیات جو انتزاعی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ وہ آلات مخصوصہ سے مشروط ہیں پس

نہ جزئیات کا ادراک بغیر ان آلات کے ممکن ہے نہ کلیات کا لیکن جو کلیات انتزاعی نہیں ہیں ان کے علم میں اشتراک لازم ہے کیونکہ انکا ادراک آلات پر موقوف نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ سب کو ان کا علم یکساں ہے کیونکہ ان کا ادراک کسی آلہ پر موقوف نہیں ہے۔ جو

افلاطون کا مذہب یہ تھا کہ نفوس قدیم ہیں اور یہ حق ہے یہ کسی طرح باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ الارواح جنود مجنوناۃ فذا تعارف منها ابتلف و ماتنا کو منہا اختلف۔ روحوں کے لشکر کے لشکر وترتب تھے جن میں دہاں جان پہچان ہوئی یہاں بھی الفت ہوئی جن میں وہاں تنازع ہو گیاں بھی اختلاف پڑا اور حدیث میں ہے۔ خلق اللہ الارواح قبل الاجساد بالفی عام خدائے نے پیدا کیا روحوں کو جسموں سے دو ہزار برس پہلے اور دو ہزار برس سے مدت دراز مقصود ہے اس تعداد کی تخصیص مطلوب نہیں ہے اور افلاطون نے اس پر یہ حجت قائم کی ہے کہ اگر روحوں کے وجود کی علت قبل بدن کے جو اس کی صلاحت رکھتا ہو موجود ہو تو روح کا موجود ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ معلول اپنی علت سے مختلف نہیں کرتا اور اگر موجود ہو قبل بدن کے یہ تمام و کمال تو بدن بھی جز علت ٹھہرا اس کے وجود کا یا اس کی شرط ٹھہرا لیکن نفس بدن پر موقوف نہیں ہے ورنہ بدن کے باطل ہونے سے اس کا بطلان بھی واجب ہوتا اور ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ نفس بعد خرابی بدن کے باقی رہتی ہے اور سب سے مختصر دلیل کہ نفس کا بطلان بدن کے فاسد ہونے پر موقوف نہیں ہے یہ ہے کہ نفس کا انطباع بدن میں نہیں ہے بلکہ بدن اس کا ایک آلہ ہے جب موت کی وجہ سے یہ آلہ خراب ہو جائے تو نفس کا تعلق اس سے باقی نہیں رہتا اور بدن کی خرابی اس کو کوئی ضرر نہیں کرتی بلکہ نفس مع عقل جو اس کے وجود کی علت ہے ہمیشہ باقی رہتی ہے عدم کا تو ذکر ہی کیا اس میں تغیر بھی نہیں ہوتا بدن کی حالت ایک قبیلہ کی سی ہے جب وہ جلنے کی صلاحیت پیدا کرتا ہے اور کسی بڑی آگ کے قریب ہوتا ہے تو جلنے لگتا ہے یا تو نفس اس کی طرف کھینچ جاتی ہے یا بدن مثل مقناطیس اور لوہے کے ہے اور یہ شرط نہیں ہے کہ مقناطیس اور حدید ساتھ ہی ساتھ ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک پہلے ہو اور دوسرا بعد ہو۔ جو

فصل :- (حواس خمسہ ظاہری) انسان اور دوسرے کمال حیوانات کے لئے حواس خمسہ خلق کیے گئے ہیں۔ اس اور ذوق اور شہم اور شمع اور بصرہ اور محسوسات بصر تمام حاسوں سے اشرف ہیں کیونکہ وہ انوار ہیں کو اکب وغیرہ سے لیکن لمس اہم ہے حیوان کے لئے۔ اہم اشرف سے جدا ہوتا ہے اور سموعات لطیف تر ہیں دوسری وجہ سے (موسیقی آوازیں لذت اور طرب بخشی ہیں اور شوق دلاتی ہیں نفوس کو اپنے وطن اصلی کا اور اپنی علتوں کا جو کہ عقلی ہیں اور دوڑ کرتی ہیں امور حبیبہ ذہنیہ سے طرف امور عالیہ کے اور کمالات حبیبہ سے کمالات عقلیہ کی طرف عروج بخشی ہیں اس لئے حکما کو موسیقی پر خاص عنایت تھی اور مصنف نے حواس باطنی کو بیان نہیں کیا ترتیب کے ساتھ بلکہ جہاں کچھ اشکال تھا اس کا ذکر کر دیا ہے مصنف نہیں تسلیم کرتا تھا ان کا پانچ ہونا شاعر نے مختصر بیان حواس باطنیہ کا کیا ہے۔

ایک ان میں سے حس مشترک ہے اور اس کا مقام مقدم دماغ ہے اس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں جیسے کوئی حوض جس میں پانی کی آرد کے لئے پانچ نالیاں ہوں اسی حاسہ باطنی کی وجہ سے مختلف محسوسات پر حکم کیا جاتا ہے کہ یہ سفید چیز شیریں ہے ہر ایک محسوس مختلف کا حاسہ ایک ہی ہے ضرور ہے کہ کوئی حکم کرنے والا موجب دو صورتیں حاضر ہوں۔ حس مشترک سے مشاہدہ ہوتا ہے نقطہ جواز سرعت کی وجہ سے دائرہ اور قطرہ اترتا ہوا خط مستقیم اس لئے کہ جو حاضر ہے ابصار میں وہ اس کے ساتھ مل جاتا ہے جو حس مشترک میں ہے کیونکہ آنکھ کے سامنے تو ایک ہی نقطہ ہے اور آنکھ اسی نقطہ کو دیکھتی ہے یہ دائرہ اور خط کہاں سے آیا۔

دوسرا حاسہ باطن خیال ہے اس کا مقام پہلی تجویف کے آخر میں ہے وہ حس مشترک کی صورتوں کا خزانہ ہے حس مشترک سے غایب ہو کے خیال میں صورتیں محفوظ رہتی ہیں کیونکہ قبول اور حفظ دو جدا گانہ امر ہیں تیسرا وہم ہے اس کا مقام تجویف اوسط دماغ ہے یہ قوت معانی غیر محسوسہ پر حکم کرتی ہے مثلاً چوتھے جاتی سے خوف جو موجب بہانے کا ہوتا ہے اور بتی میں چوہے کا شوق جو موجب طلب کا ہے انسان میں کہیں یہ عقل سے متنازع کرتا ہے مثلاً تنہا مکان میں مردے کے قریب

رات بسر کرنا حالانکہ عقل مردے کی جاویدت پر حکم کرتی ہے مگر انسان کچھ بھی ڈرتا ہے۔ کچھ
چوتھا متخیلہ یہ قوت بھی تجوین اوسط میں ہے قریب دوودہ کے اس کی
شان سے تفریق جمع ہے مثلاً مختلف انواع کے اجزا کو جمع کر دینا انسان کا سروٹ کی
گردن چیتے کی کمری بے سر کا انسان چلتا پھرتا جب اس قوت کو وہم استعمال کرے
تو اس کو متخیلہ کہتے ہیں اور جب عقل استعمال کرے تو مفکرہ کہتے ہیں پانچویں قوت
ذکرہ جس کو حافظہ کہتے ہیں یہ قوت دماغ کے تجوین آخر میں ہے۔ ان قوتوں کا جداگانہ
ہونا اس طرح معلوم ہوا کہ بعض میں خلل آ جاتا ہے اور بعض باقی رہتی ہیں اور مقامات
اس طرح تجویز ہوئے کہ جب اس مقام میں فتور آتا ہے تو اس قوت میں بھی فتور آ جاتا ہے
حیوان کی ایک اور قوت ہے جس کو محرکہ کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہوجاتی
ہیں طلب ملائم اور دفع ناملائم سے جس کو شہویہ اور غضبیہ کہتے ہیں ایک اور قوت
محرکہ ہے جو حرکت کی مزا و لذت کرتی ہے جس کو عاملہ کہتے ہیں اعصاب میں پیدا ہونے کے

(۱) لمس ایک قوت ہے جو تمام جلد بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس جہت سے کہ

اس پر روح کا جو ہر جو تمام قوتوں کا حامل ہے پھیلا ہوا ہے۔ اس وجہ سے جلد بدن

سے جو چیز چھو جاتی ہے اس کا ادراک ہوتا ہے اور انفعال یعنی تاثیر زندگی کی وجہ

سے ہوتی ہے اس لئے کہ شے اپنے مثل سے منفعل نہیں ہوتی اور چونکہ لمس کیفیات

اربعہ سے غالی نہیں ہے جو اس کے عناصر میں موجود ہیں جن سے وہ مرکب ہے واجب

ہے کہ توسط مزاجی کی وجہ سے اطراف کی مدد رک ہو اور جس قدر آگ اعتدال کے

قریب ہوگا۔ اسی قدر احساس لطیف تر اور قوی تر ہوگا۔ لمس سے پہلے تو کیفیات

اربعہ حرارت برودت رطوبت و یبوست کا احساس ہوتا ہے اور ان کے ساتھ ہی

خفت و ثقل ملائمت و خشونت۔ صلابت۔ اور لینت۔ اور مزاجت۔ اور لزوجت

۱۵۔ دود بمعنی گرم۔ ۱۲۔

۱۵۔ مہوسات :- حرارت بگرمی، برودت، سردی، رطوبت :- تری، یبوست :- خشکی،

خفت :- ہلکان پن، ثقل :- بہاری پن، ملائمت :- چکنا پن، خشونت :- کھکھار پن، صلابت :- سختی،

لینت :- نرمی، ہشاشمت :- چپک کاٹھن، لزوجت :- چپک، یہ بارہ مقیض ہیں جو کہ لمس سے محسوس ہوتی ہیں۔

اس کے مدارکات سب ملا کے بارہ ہوئے۔ رہی یہ بات کہ لمس ایک قوت ہے یا ایک سے زیادہ یہ کچھ زیادہ اہم نہیں ہے۔

(۲) ذوق :- یہ اُس عصبت میں ہے جو کہ زبان پر بچھایا ہوا ہے۔ یہ قوت ادراک کرتی ہے مزوں کا اُن اجسام میں جو تماس ہو کے رطوبت لعابہ سے مخلوط ہو جاتے ہیں اور یہ رطوبت مستحیل ہو جاتی ہے اُس طعم میں نہ یہ کہ چیز کا مزہ اس میں منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ اعراض کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ وہ اجزائے میں مزہ ہے رطوبت لعابہ سے ملنے زبان کے جرم میں اتر جاتے ہیں تو قوت ذائقہ اُس کا احساس کرتی ہے رطوبت لعابہ محسوس کے حس میں مہولت پیدا کرتی ہے یا خود اُس طعم سے متکیف ہو جاتی ہے جو محسوس کے طعم کی نوع سے ہے منالطقت کی مدد سے۔

(۳) شہم :- سونگھنے کی قوت مقدم دماغ میں دو گھنٹیاں سی باہر کو بکلی ہوئی ہیں ان میں ہے جو بوؤں کو ہوا کے توسط سے ادراک کرتی ہے جس ہوا میں بودا جسموں کے بخارات مل جاتے ہیں بسبب نزدیکی کے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ ہوا کے انفصال کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ غلطی ہے۔ کیونکہ بود و بودا رافت تک پہنچتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بودا جسم بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اُس سے اتنے بخیر کہاں نکل سکتے ہیں جو اتنی دیر تک بھر جائیں کیونکہ ارسطاطالیس سے حکایت کرتے ہیں کہ گدہ ذو کفر سح کے فاصیل سے ایک جنگ کے میدان میں پہنچ گئے جہاں مردے پڑے تھے یہ جنگ یونانیوں میں ہوئی تھی۔ اس میدان کے قریب کوئی گدہ موجود نہ تھا اتنی دوری سے مردوں کی ہوان کو یہاں تک لائی۔ کیونکہ یہ حاسہ اس جانور میں اور دوسرے جانوروں میں بھی انسان سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے اور انسان میں

۱۵۔ مزے :- لموحت = نیکینی، حلویت = شیرینی، حموضیت = کھٹائی، مرارت = کڑواپن، عفو صفت = کیلاپن، آفاہیت = پھیکاپن، حرافت = (خریفت زبان گز)، ان سب مزوں کا قوت ذوق سے ادراک ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس حاسہ کی مثال ایسی ہے جیسے اس شخص کو جس کی بینائی کی قوت کمزور ہو اس کو دور سے چیزوں کا ایک حصہ لاسا نقشہ دیکھا جاتا ہے۔

(۴) سمیع: یہ قوت سوراخ گوش کے سطح باطن میں جو عصب پھیلا ہوا ہے اس میں مترتب ہے اسی عصب کے ذریعہ سے آواز کا شور ہوتا ہے ایسی ہوا کے توسط سے جس پر زور پڑتا ہے۔ آواز جو حاسہ سمیع سے مدد رکھتی ہے وہ ہوا کے تموج سے پیدا ہوتی ہے یا قلع سے یا قلع سے یا قلع سے جن میں زور ہو اور ہوا پر دباؤ پڑے اس ہوا کا موج پر دہ گوش تک پہنچتا ہے اس ہوا میں جو دھن گھیر رہی ہوتی ہے اور ہوائے خارج کے تموج کی صورت اس داخل ہوا میں پیدا ہوتی ہے اور اس کا دباؤ اس جھلی پر پڑتا ہے جو سوراخ پر بطور طبل کے منبجھ رہی ہوتی ہے اور اس سے ایک باریک آواز پیدا ہوتی ہے اور قوت ساعدہ کو اس کا اور اک ہوتا ہے اور ہوا کا تموج اس شکل کا ہوتا ہے جیسے پانی میں دائرے پیدا ہوتے ہیں جب اس میں کوئی چیز بڑھاتی ہے۔ صدا وہ انعطاف آواز کا ہے جب ہوا کسی پہاڑ یا جسم بلند سے ٹکرا کھاتی ہے جیسے کسی طاس میں پانی بھرا ہو اور اس میں کنگریاں ڈالی جائیں تو اس میں دائرے بنینگے اور وہ محیط سے مرکز کی طرف پلٹ کے آئیں گے کہتے ہیں کہ ہر آواز کو صمد لازم ہے اور گھروں میں فاصلہ کم ہوتا ہے تو ان کا شعور اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل آواز اور صدائے بازگشت اس کوئی فصل نہیں ہوتا گو یاد و نون ایک ہی وقت سنائی دیتی ہیں یہی وجہ ہے کہ گویے کسی آواز گھر میں زیادہ قوی ہوتی ہے بہ نسبت صدار کے قلع اور قلع کا بیان اور ہوا کا شکل ہونا مقاطع مروف سے اور آواز کے شے کا موقوف ہونا اس ہوا پر جو ان شکلوں کی حامل ہو کے سوراخ گوش تک پہنچاتی ہے آخر منطق میں بیان ہو چکا ہے یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

صدا ہوا کے بازگشت

۵۔ قلع کسی چیز کا کسی چیز سے بزور جدا ہونا۔ ۱۲۔

۶۔ قلع کسی چیز کا زور سے کسی چیز پر پڑنا۔ ۱۲۔

۷۔ صدا۔ بازگشت کی آواز۔ ۱۲۔

(۵) بصیرت یہ قوت مرتب ہے جو نہ میں جو ہر ایسی چیز کو جو آنکھ کے مقابل ہو ادراک کرتی ہے جرم شفاف کے توسط سے نہ خروج شعاع سے جو بصیرت سے جا کے لچکے اور نہ انعکاس اور انبعاث سے اُن صورتوں کے جو دیکھائی دیتی ہیں رطوبت بلیدی میں اور نہ دونوں عہدوں کے ملتی کے تمام پر اور نہ بذریعہ استدلال کے کیونکہ یہ سب مذاہب باطل ہو چکے ہیں جسکا بیان گذر چکا ہے بلکہ جب آنکھ سلیم و صحیح ہو تو جسم مستنیر جب آنکھ کے مقابل آتا ہے اور ادراک ہوتا ہے آنکھ میں ایک رطوبت صاف شفاف ہے مثل آئینہ کے چمکتی ہوئی ہے جب یہ آئینہ مقابل ہوتا ہے نفس کو علم اشراقی بصر کا حاصل ہوتا ہے یہ علم دیکھنے والے کے لئے حضوری ہے۔

عضلات اور ربا ملات میں کام کرتی ہے اوتار کے جذب و ارسال سے۔

فصل :- اس بیان میں کہ ہر صفت کے لئے صفات نفس سے ایک نظیر

بدن میں ہے۔

جب تم کو معلوم ہو کہ نور بذات خود فیاض ہے اور اس کے جوہر میں اپنے منبع (اصل) کی محبت ہے۔ پس لازم آتا ہے نور اسپہ بیدی (نفس انسانی) سے نور الانوار ملک تارک قابلوں میں بسبب قہر کے قوت غضبی کا ہونا اور محبت کے توسط سے قوت شہوانی کا ہونا۔ (وقع مضار اور طلب نافع کے لئے) جس طرح نور اسپہ بیدی کو بر خیز نور کا مشاہدہ کر کے صورت مام کا قرار دینا لازم ہے جو کہ صورت نوری ہے۔ اسی طرح اس کے جوہر کے لئے بھی سزاوار ہے۔

مثلاً کسی نے مشاہدہ کیا زید و عمرو کا اور انسانیت ان سے اخذ کی جو دونوں پر حمل کی جاتی ہے اور ان کے سوا ادروں پر بھی۔ لازم ہے قالب میں قوت غاذیہ کا ہونا (جو کہ غاذیہ مناسب اس قوت عقلی کے ہے جو مختلفات سے شے واحد کو اخذ کرتی ہے) کہ تحلیل کرے مختلف غذاؤں کو اور موافق اس جوہر کے بناوے جو غذا کھاتا ہے اگر غاذیہ نہ ہوتی تو بدن انسان کا تحلیل ہو جاتا اور کوئی بدل نہ پاتا پس اس کا وجود ہمیشہ نہ رہتا دیکھئے جنسک حیات ہے۔

جس طرح نور تام کی اصل میں ہے کہ مبدع ہو دوسرے نور کا۔ پس نور اسپہ بیدی سے قالب میں ایک قوت ہے جو ویسے ہی قالب کو پیا کرتی ہے اس دوسرے قالب سے

(نور و ارسال)
کسی کو کہ چاہتا اور
پھر چھوڑ دینا)

مولدہ۔

بھی نور کا تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ قوت مولدہ ہے جس کی وجہ سے بقا و نوع ہے وہ نوع جسکے شخص کا بقا و دائماً متصور نہیں ہے پس ایک حصہ مادہ کا بدن سے علیحدہ کرتی ہے تاکہ مبدو ہو ایک اور شخص کا۔ اور جس طرح نور کی اصل سے ہے انوار سانحہ کا زیادہ ہونا اور طلب کمال کرنا نوری ہیئتوں سے اور قوت سے فعل میں لانا اسی طرح قالب میں ایک قوت ہے جو زیادہ کرتی ہے اقطار بدن کو نسبت مناسب سے اور یہ قوت نامیہ ہے۔ پھر قوت غاذیہ کی خدمت کرتی ہے جاذبہ تاکہ بدل یا تحلیل کو اخذ کرے اور ماسکھ تاکہ اُس کا حفظ کرے تاکہ تصرف کر نیوالا اُس میں تصرف کرے یعنی غاذیہ اور نامیہ و مولدہ۔ اور ہاضمہ تاکہ درست کرے اور آمادہ کرے تصرف کے لیے اور دفعہ اس لیے دفع کرے اُس مادہ کو جو نہ قبول کرے مشابہت (بدنی) کو۔ اور یہ تین قوتیں رئیس غاذیہ۔ نامیہ۔ مولدہ اور چار خادم جاذبہ۔ ماسکھ۔ ہاضمہ۔ واقعہ نور اسپہبدی کے فرع ہیں۔ اور قالب صغیر ہے نور اسپہبدی کا سوائے قالب کے اس کا کوئی صغیر نہیں ہے (اور جگہ صیاحی النبیہ روح القدس کے اصنام ہیں احتمال ہے کہ بدن صغیر ہو نفس کا اور مجموع صغیر ہو رب النوع کا کیونکہ نوع مجموع ہے نہ صرف بدن۔ پس یہ قوتیں نور اسپہبدی سے حاصل ہوتی ہیں اُن اعتبارات سے جو اس میں ہیں۔ (یعنی قہر و محبت اور اعتبارات و جہات عقلیہ) اور اس کے شریک برزخ کے احوال (یعنی جسمیت جو مستعد ہو قبول قوائے نفس کے لیے اور آثار نفس کے لیے کیونکہ قابل کو قبول فیض میں بڑا دخل ہوتا ہے جسکی استعداد زیادہ ہے اُس کا قبول زیادہ ہے اور بالعکس۔) پھر

قوے کے تغایر پر دلیل ہے وجود بعض قوے کا قبل بعض کے (غاذیہ اور نامیہ قبل قوت مولدہ کے ہوتی ہیں) اور بعض قوتیں بعض کے بعد باقی رہتی ہیں جیسے غاذیہ بعد مولدہ کے باقی رہتی ہے اور دونوں بعد نامیہ کے باقی رہتی ہیں اور اختلاف آثار کا۔ متنع ہے کہ مختلف آثار ایک قوت بسیط سے پیدا ہوں اور خلل واقع ہونا بعض میں جبکہ دوسرے کو کمال ہو۔ اگر قوتیں متحد ہوتیں تو ایسے امور نہ ہوتے لہذا وہ ایک دوسرے سے جدا ہیں) انسان میں حیوان اور نبات کی پوری قوتیں موجود ہیں (اور کمالات عقلی اور اور احوال قدسی اُن قوی پر مزید ہیں پس انسان ایک مختصر نسخہ عالم اکبر کا ہے جو کچھ عالم اکبر میں ہے عالم اصغر میں بھی ہے جس نے اپنے نفس اور بدن کی ماہیت کو پہچان لیا اس نے

گویا عالم کو پہچان لیا۔ پھر
فصل: نفس ناطقہ اور روح حیوانی کی مناسبت کے بیان میں۔ اور یہ کہ
حواس باطنی پانچ نہیں ہیں جیسے مشائیہ کا گمان ہے۔ اور آئینہ کی صورتوں اور تخیل
کے بیان میں۔ پھر

نور سپہبدی برزخ میں تصرف نہیں کرتا (اس لئے کہ وہ نور مجرّد ہے اور اُس
میں ظلمت نہیں ہے اور برزخ کثیف ہے اور اُس میں ظلمت ہے اور شے دوسری شے
میں اُسی صورت میں تصرف کرتی ہے جبکہ دونوں میں مناسبت ہو۔ مگر تب وسط کسی مناسبت
کے اور یہ مناسبت نور سپہبدی کو اُس جو ہر لطیف کے ساتھ ہے جس کو روح حیوانی کہتے
ہیں۔ (اور روح حیوانی ایک بنجار لطیف شفاف ہے جو اخلاط کی لطافت سے پیدا ہوتا
ہے اور اخلاط کا خلاصہ ہے۔) منبع روح حیوانی کا قلب کی بائیں طرف کی تجویف ہے۔
(یہ اس لئے کہ جب خون کبد سے تجویف ایمن (دہنی) میں جاذب ہوتا ہے تو اس میں
ایک حرارت عمل کرتی ہے اور اُس سے جدا ہو جاتا ہے ایک بنجار اور سرایت کرتا ہے
تجویف ایسر میں جب اُس میں تجویف ایسر کی حرارت اور خامیت عمل کرتی ہے تو وہ
روح حیوانی بن جاتا ہے جو مشابہ ہے اجرام سماوی سے لطافت اور شفافیت اور نوریت
میں اور قریب اعتدال ہونے میں اور تضاد سے دور ہونے میں مصنف خود کہتے ہیں) کیونکہ
اس روح میں اعتدال اور دوری ہے تضاد سے ایسی کہ مشابہ ہے علوی برزخ سے اور اُس
میں ایسا تضاد ہے کہ اُس میں مثال کا ظہور ہوتا ہے۔ (کیونکہ روح حیوانی جب صعود کرتی
ہے دماغ کی طرف اور اس کی سر تجویفوں میں گھومتی پھرتی ہے تو اس کا مزاج معتدل ہو جاتا
ہے اور شفاف کم ہو جاتی ہے اور اُس میں ایک صفائی اور چمک (آئینہ یا صیقل کیے ہوئے
دہات کی سی چمک) آئینہ کی سی ہو جاتی ہے اس لئے صلاحیت عالم مثالی کے ظہور کی پیدا ہوتی
ہے اور تصویر خیالی اُس میں ظہور کرتی ہے موافق اُس کی استعداد کے۔) کیونکہ مقصد (مثلاً
صاف پانی میں یہ صفت ہوتی ہے کہ اُس میں اشباح اور مثالیں ظاہر ہوتی ہیں جو کسی این
میں نہیں ہیں) سوائے پانی کے (اور غریبات میں بھی یہ صفت ہوتی ہے جیسے بلور اور

شیشہ وغیرہ میں کے مزاج میں پانی کی افراط ہوتی ہے) وہ اس مقصد کے توسط سے مثال کا مظہر (بائے ظہور) ہو جاتا ہے اس مقصد اور روح میں ایسی حاجت (کثافت) ہے کہ وہ نور کو قبول کر لیتا ہے (جو نفس اور عقل سے اس پر فائز ہوتا ہے) اور اس کو محفوظ رکھتا ہے (یہ بھی اپنی کثافت کی وجہ سے اور حفاظت کرتا ہے۔ ان شکلوں اور صورتوں کی (یعنی وہ مثالیں اور خیال جو اس میں ظاہر ہوتے ہیں یہ سب اپنے اقتدا کے ان کا حفظ ہے۔ اور اس روح میں لطافت اور حرارت مناسب ہے نور کے لئے (یعنی نور عارض نہ مجر) اور اس میں حرکت بھی ہے (مثل حرارت کے جس سے معلوم ہوا کہ حرکت اور حرارت جیسی نور عارض میں ہے ویسی ہی روح میں بھی ہے) جب کہ اس کی نوع میں یہ سبب جلد تحلیل ہو جانے کی لطافت اور غلبہ حرارت کے اعتبار سے ثبات نہیں ہے پس ثابت ہوئی اس کی نوع مدد سے (یعنی خون کے جذب کرنے سے کبد سے تجویف ایمن میں اور پھر ایسر میں اور بخار ہو کے چڑھنا داغ کی طرف لہذا اس روح میں تمام مناسبات نور پائے گئے دوسرے عنصریات اس کے خلاف ہیں۔ فضا (یعنی ہوائے حار لطیف) شمع کو نہیں قبول کرتی کیونکہ وہ بہت شفاف ہے اس لئے کہ بہت لطیف ہو گئی ہے پس مناسب نور کے نہیں ہے اس وجہ سے کیونکہ نور ساخ شمعوں کی قبول کرتا ہے جیسے نم کو معلوم ہو چکا ہے لیکن فضا مناسب نور کے ہے حرارت اور سرعت قبول میں حرکت کی وجہ سے لہذا قصد کیا ہوانے عالم نور برزخی کا جس کی حرکت باودانی ہے یعنی عالم افلاک اور اس کے قریب ہو گئی اور اس سے عشق کیا اور وہیں ٹھہر گئی۔ حاجز یعنی زمین نے قبول کیا نور شمعی کو اور محفوظ رکھا پس وہ نور کے مناسب ہو گئی اس وجہ سے (اگرچہ اور امور میں خلاف ہے) مقصد یعنی پانی نے حفظ کیا شمع کو اور ہو گیا مظہر مثال روشن اور روشن شدہ کا (اگرچہ پانی نے مناسبت کی نور کی ان دو وجہوں سے لیکن مخالفت ہو انور کی مناسبت کا اپنی سردی اور کثافت سے) پو

اور اس روح میں بہت سے مناسبات ہیں نور کے ساتھ جب کہ یہ روح نوریت اور اشتعال میں مثل چراغ کے ہے جو کہ رکھا ہوا ہے قلب کی تجویف ایسر میں اور اس چراغ کی تپتی وہ بخارات ہیں جو تجویف ایسر میں ایمن سے پہنچتے ہیں اور اس کا تیل خون ہے جو اس میں جذب ہوتا ہے کبد سے اور جس و حرکت اس کا نور ہے اور حیات اس کی ضرورت ہے

اور شہوت اور غضب اس کا دھواں ہے اور کوئی چیز غنا میر اور غریب میں اس سے زیادہ مناسب نہیں ہے نور کے ساتھ وہ اپنی طبیعت سے انوار کی طرف میل رکھتی ہے جیسے نور اپنی طبیعت سے انوار کی طرف مائل ہے اور یہ سبب مناسبت کے ان سے خوش ہوتا ہے اور ظلمات سے اس کو وحشت اور نفرت ہے کیونکہ وہ اس کی ضد ہے اسی لئے نور اسپہمدی سے اس کا پہلا تعلق ہوا اور جب تک حیات باقی ہے یہ تعلق بھی باقی رہتا ہے اور موت کے بعد یہ تعلق چھوٹ جاتا ہے کیونکہ حیات اس کی روشنی ہے جب تک چراغ میں تیل رہتا ہے روشن رہتا ہے جب تیل ختم ہو جاتا ہے چراغ خاموش ہو جاتا ہے اور جتنی تمام بدن میں پہیلی ہوئی ہے کیونکہ چراغ اگرچہ قلب میں ہے لیکن اس کی روشنی تمام بدن میں ہے اور ہر جزو اس روح کا جس کسی عضو میں ہے وہاں ایک چراغ روشن ہے اور اس میں بھی آگ ہے لیکن نیکہ نفس بدن سے لیشات اتصال اور اتحاد ہے اور اس کا نور انوار بدنیہ پر غالب ہے لہذا اس کو پورا شعور ہر شعلہ کہا نہیں ہوتا بلکہ ہر نور دوسرے نور سے اتصال رکھتا ہے اس لئے یہ سب چراغ مل جل کے ایک ہی چراغ معلوم ہوتے ہیں اور ایک ہی شعلہ کا شعور ہوتا ہے۔

یہ روح حامل نورنی توتوں کی ہے اور نور اسپہمدی اس کے واسطے سے بدن میں تصرف کرتا ہے اور اس کو نور بخشتا ہے۔ اور تو اہر سے جو نور اس پر سلخ ہوتا ہے وہ اس سے منعکس ہوتا ہے اس روح میں اور اسی روح کی وجہ سے حس و حرکت ہے یہی مود کرتی ہے دماغ میں اور معتدل بنکے قبول کرتی ہے نور سی سلطنت اور رجوع کرتی ہے تمام اعضا میں اور اعضا کو اس کے واسطے سے حس و حرکت حاصل ہوتی ہے اور نور سے خوش ہونے کی مناسبت سے ہر چیز غذاؤں سے جو پیدا کرتی ہے روح نورانی مفرح ہو جاتی ہے اور مناسبت سے نفوس کے نور کے ساتھ نفوس متنفر ہوتے ہیں تاریکی سے اور خوش ہوتے ہیں نور کے مشاہدہ سے (یہ بطور وجدانی معلوم ہے ہر ذی نفس کو کل حیوانات قصد کرنے ہیں نور کا تاریکی سے اور دوست رکھتے ہیں نور کو۔ وحشی درندے چرند و پرند مچھلیاں روشنی کی طرف جو کشیوں وغیرہ میں کجائی ہے

اندھیری راتوں میں دوڑتے ہیں اس لئے کہ جاندار کو شدت سے عشق ہے نور کے ساتھ اور خوشی خوشی اپنے کو اُس پر ڈال دیتے ہیں اور ایسے مدہوش ہوتے ہیں کہ اپنی جان کا ہوش نہیں ہوتا اور بکھڑنے والے بغیر کسی اہتمام کے ہاتھوں سے پکڑ لیتے ہیں اسی طرح نور اسپہبدی بدن کے چراغ کی روشنی دیکھتا ہے تو اُس سے تعلق کر لیتا ہے اگرچہ بدن اور قوائے بدن اُس کے سخت دشمن ہیں۔

نور اسپہبدی اگرچہ نہ مکانی ہے نہ جہت رکھتا ہے لیکن جو ظلمات قالب میں ہیں (یعنی قوائے بدن) وہ اس کی مطیع ہیں۔ اس لئے کہ شدید علاقہ ہے نفس اور بدن میں اور قوائے بدن اُس کے فروعات سے ہیں اور تم نے جب کہ دیکھ لیا علاقہ درمیان تو ہے اور مقناطیس کے اور تحریک دیکھی تو اس سے تعجب نہ کرو۔

تم کو معلوم ہو کہ انسان جب کسی چیز کو بھول جاتا ہے اس طرح کہ دشوار ہو جاتا ہے اُس کا یاد کرنا بہت کوشش کرتا ہے مگر مشکل آسان نہیں ہوتی پھر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ وہ شے بعینہ یاد آجاتی ہے پس یہ شے جس کو وہ یاد کر لیتا ہے بعض قوائے بدن میں نہیں ہے ورنہ غائب نہ ہوتی نہ مدبر سے بعد کوشش بلوغ کے جو اُس کے تلاش میں کی گئی۔ اور نہ وہ وہ شے محفوظ تھی بعض قوائے بدن میں اور اُس کو روک لیا تھا کسی روکنے والے نے کیونکہ طلب کرنے والا نور متصرف ہے نہ برزخی کہ روک سکے اُس کو کوئی روکنے والا کسی ایسے امر سے جو محفوظ ہو کسی قالبی قوت میں پس اگر یہ بھولی ہوئی چیز خود اُس کی ذات میں یا اُس کے بدن کے کسی قوت میں ہوئی تو وہ اُس کے پاس حاضر ہوتی اور اُس کو اس کا شعور ہوتا اور جب انسان کسی شے سے غافل ہو تو اُس کا شعور بہ سبب کسی شے مدرک کے جو اُس کی ذات یا قالب میں ہو نہیں ہوتا پس یاد نہیں ہے مگر عالم ذکر سے اور وہ سلطنت انوار کے موقعوں سے ہے یعنی انوار اسپہبدی فلکی کیونکہ نور مذکور کسی چیز کو نہیں بھولتا۔ کچھ خیالی صورتیں بنا رہے تمہارے فرض کے مخزون ہیں خیال میں کیونکہ وہ مشائے کے نزدیک جس مشترک کا خزانہ ہے یہ باطل ہے اسی طرح جس طرح یہ باطل ہے کہ حافظہ خزانہ وہم کا ہے کیونکہ اگر صور خیالیہ وہاں (خیال میں) ہوتے تو نور مدبر کے پاس حاضر ہوتے اور نور مدبر کو اُس کا ادراک ہوتا۔ اور نہیں پاتا انسان جب کہ وہ زید کے تخیل سے غائب ہو کوئی شے اُس کی ادراک کرنے والی اصل بلکہ جب انسان کو زید کے تخیل کے مناسب

بیان قوائے
باطنہ۔
حسب الاراء
انفلاطون کہ ذکر
فکر عالم انوار سے
ہے نہ جسم سے۔

کسی شے کا احساس ہوتا ہے یا اس پر فکر کرتا ہے (یعنی زید کے مناسب کسی شے پر) تو منتقل ہوتی ہے فکر زید کی طرف اور اس کو حاصل ہو جاتی ہے استعداد اس کی صورت کے استفادہ کی عالم ذکر سے اور مفید (فائدہ رساں) نور مدبر ہے۔ (کیونکہ اسی نے حاصل کی ہے استعداد استفادہ کی) پھر

اور مشائیہ نے ثابت کی ہے انسان میں قوت و ہمیہ اور یہ حکم کرتی ہے جزئیات میں (یعنی جزئیات معانی میں جو غیر محسوس ہیں مگر محسوسات سے ماخوذ ہیں جیسے بکری اخذ کرتی ہے خوف بھیڑیے کی شکل سے اور یہ خوف مقتضی ہرب کا ہوتا ہے بھیڑیے سے) اور دوسری قوت متخیلہ ہے جو تفصیل اور ترکیب کرتی ہے (یعنی اُن صورتوں میں جو خیال میں ہیں اور ان معانی میں جو حافظہ میں ہیں پس جمع کرتی ہے مختلف چیزوں کو جیسے انسان اُڑنے والا اور تفریق کرتی ہے مناسبات میں جیسے بغیر سر کا انسان) اور واجب کیا ہے مشائیہ نے کہ ان دونوں کا محل دماغ کی تجویف اوسط ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ وہم بعینہ متخیلہ ہے اور وہی حاکم ہے۔ (یعنی حکم کرنے والا جزئیات معانی میں) اور وہی تفصیل اور وہی ترکیب کرنے والا ہے۔ دلیل تمھاری قوی کے جداگانہ ہونے پر یا (پہلی دلیل) خلل پذیر ہونا بعض کاموں باقی رہنے بعض کے (کیونکہ خلل پذیر اور باقی دو جدا چیزیں ہونا چاہیے ہیں)۔ کوئی دعوے نہیں کر سکتا کہ خلیہ کے سالم رہنے کا جب کہ وہاں کوئی نامکم جزئیات میں نہ ہو جو تمھارے نزدیک وہم ہے (بلکہ جب ایک کو تم نے پایا دوسرے کو بھی پایا ایک قوت خلل پذیر ہو یا سالم رہے دوسری قوت بھی ویسی ہی ہوگی)۔ یا (دوسری دلیل) اختلاف مقاموں کا جس سے لازم ہو قوت کا خلل پذیر ہونا مقام کے خلل پذیر ہونے سے اور اعتراف کیا ہے کہ وہ دونوں تجویف اوسط میں ہیں اور جب نہ خلل پذیر ہو ایک قوت مع اپنے ساتھی کے تو اُن کے مقام بھی ویسے ہی ہوں گے (ناکہ نہ خلل پذیر ہو ایک اُن میں سے مع سلامت رہے

مشائیہ کی تین
دلیلیں متخیلہ
اور وہم کی
جداگانہ قوتیں
ہونے پر۔

۱۔ معلوم ہوا کہ صورت ہذا میں مفید اور مستفید دونوں نور مدبر ہے اور جائے استفادہ عالم ذکر ۱۲۔

۲۔ متخیلہ اور وہم علیحدہ علیحدہ خلل پذیر نہیں ہوتے اور پھر اس کے ثبوت کے قوتوں کا جداگانہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ۱۱۔

اپنے ساتھی کے ورنہ غفل پذیر ہوتا ایک اُن میں سے مع سلامت رہنے اپنے ساتھی کے اور ایسا نہیں ہے جیسا تم کو معلوم ہو چکا پس نہیں تمام ہوتا استدلال اُن دونوں قوتوں کے علاوہ علیحدہ ہونے پر ایک کے غفل پذیر ہونے سے مع سلامتی دوسرے کے اور نہ اختلاف سے اُن کے مقاموں کے۔ کچ

(دوسری دلیل) لیکن تعدد افعیل سے نہیں ممکن ہے حکم تعدد قوی پر (یہ اُس صورت میں ہوتا جبکہ ایک شے مجرہ ہوتی علائق سے اور جہات سے اگر ایسا نہیں ہے تو ہرگز نہیں) کیونکہ جائز ہے کہ ایک قوت کی دو جہتیں ہوں اور وہ دو فعلوں کا اقتضا کریں کیا نہیں ہے جس مشترک تمہارے ہی اقرار سے ایک ہی قوت اور باوصف ایک ہونے کے کل محسوسات کا ادراک کرتی ہے اور یہ ادراک نہیں بن آتا مگر پانچوں حواسوں سے اور وہ سب جمع ہیں اُس کے پاس مثل جمیع محسوسات کے پس وہ ادراک کرتی ہے سب کا مشاہدہ سے ورنہ ہم نہ کہہ سکتے کہ یہ سفید شے دی ہے جو یہ شیریں ہے دونوں کے حاضر ہونے سے۔ پس جائز ہوا کہ ایک ہی قوت سے متعدد افعیل ہوں اور جب یہ جائز ہوا تو ایسا ہی مشترک کیا کیوں نہ ہو) اس قیاس پر کہ وہم کا حکم مخالف نہیں ہے متخیل کے افعیل سے۔ وہ ہم کی جیسے وہم کے ادراکات ہیں پھر عجیب توجیہ ہے مشائیہ سے جو یہ کہتے ہیں کہ متخیل اس کرتی ہے مگر ادراک نہیں کرتی باوجودیکہ اس کہنے والے کے نزدیک ادراک صورتوں سے ہوتا ہے (یعنی مدرک میں مدرک کی صورت کے حصول سے) اور جب نہ ہو متخیل کے پاس صورت اور نہ وہ ادراک کرتی ہے پھر وہ کیسا چیز ہے جو ترکیب و تفصیل کرتی ہے جو صورت دور ہی قوت کے پاس ہے (خیال کے پاس) کیونکہ اُس کو ترکیب دیتی ہے یہ قوت اور تفصیل کرتی ہے (باوصفیکہ اس کو اُس کا ادراک نہیں ہے) اور جبکہ نہ ہو سلامتی متخیل کی اور اُس کے لئے ممکن ہوں اُس کے کام بغیر صورت کے (یعنی بغیر ادراک کے) پس نہیں ممکن کہ کہا جائے کہ غفل پذیر ہوتا ہے خیال اور اُس کا مقام درجہ ایک متخیل سالم ہے اور اپنے افعال بجالاتی ہے (کیونکہ اُس کا فعل موقوف ہے صورت پر اور صورت موجود نہیں ہے خیال کے غفل پذیر ہونے سے۔ حق یہ ہے کہ یہ تینوں۔ خیال۔ وہم۔ متخیل ایک ہی شے ہیں اور

افاعیل جمع
افعال جمع
فعل بمعنی فعل
جسکو وہ ظاہر
و تلیفہ بھی کہتے
ہیں مگر بڑی
فکشن۔

ایک ہی قوت ہے مختلف اعتبارات سے مختلف نام ہیں۔ کچھ
صور خیالیہ کے اس قوت کے پاس وجود ہونے سے اس کو خیال کہتے ہیں اور یہ
اعتبار اور اک معانی جزئیہ کے محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں باعتبار
تفصیل و ترکیب کے متخیلہ کہتے ہیں اور محل اس قوت کا دماغ کا بطن اوسط ہے۔ جو بات
دلالت کرتی ہے اس پر کہ یہ قوت سوائے نور مدبر کے ہے یہ ہے کہ جب ہم اپنے نفس کی طرف
حوالہ کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے ایک امر پر ثبات کیا (مثلاً مردے کے ساتھ
شب کو اندھیرے گھر میں قیام کرنا) ہم پاتے ہیں اپنی ہی نفس میں ایک شے جو اس سے
دور ہونا چاہتی ہے ہمیں معلوم ہوا کہ جو شے ثبات کی کوشش کرتی ہے وہ اور ہے اور جو نقل کا
قصد کرتی ہے وہ اور ہے اور وہ جسے ثبات کیا بعض اشیاء کو (یعنی امر حق جیسے وہو ایک
موجود کا جو نہ کسی مکان میں ہے نہ زمان میں نہ جہت میں نہ داخل ہے عالم میں نہ خارج ہے)
اس قوت سے جدا ہے جو اس (امر حق) کی منکر ہے۔ کچھ

جب ہم نے اپنے بدن میں ایسی چیز پائی جو ہماری مخالفت کرتی ہے تو یہ چیز اس کے
سوائے جس سے ہماری انانیت ہے۔ (اس لئے کہ ثبات بھاگنے والے کا غیر اور مقرر
منکر کا غیر ہے۔) کچھ

وہ ایسی قوت ہے جو نور اسپہبدی کو لازم ہوئی ہے قالب میں اس لئے کہ
قالب ظلمانی ہے (کیونکہ جسمانی ہے یہ قوت منطیع ہے) برزخ میں انکار کرتی ہے انوار مجربہ
کا نہیں اعتراض کرتی محسوسات کا اور کبھی اپنا بھی انکار کرتی ہے مدد کرتی ہے مقدمات میں
لیکن جہاں نتیجہ پونہچی ضد کر کے پلٹ گئی اور انکار کر دیا اس چیز کا جو واجب ہوئی اس چیز سے
جس کو اس نے تسلیم کیا ہے یعنی دلیل سے اقرار اور مدلول سے انکار اس کا احوال
نرا لا ہے) تذکر اگرچہ عالم افلاک میں ہے (یعنی جمیع صور و معانی نہایت کامل طور سے
اس عالم میں محفوظ ہیں) مگر یا نرسے کہ کوئی ایسی قوت ہو جس کو تعلق ہو ایسی استعداد سے

قوت ذکرہ۔

۱۵۔ ایک ہی قوت کے تین نام تین اعتباروں سے ہیں (۱) صور خیالیہ کا حفظ (۲) معانی جزئیہ کا اور اک

(۳) تفصیل و ترکیب۔ پہلے اعتبار سے خیال دوسرے سے وہم تیسرے سے متخیلہ۔ ۱۲۔

۱۷۔ یعنی خود اس کے سلسلہ مقدموں سے جو ثبات ہوتا ہے اس کا انکار کرتی ہے۔ ۱۱۔

صورتِ آئینہ
وخیال -

جو تذکر کے لئے درکار ہے وہی ذکر ہے کیونکہ اس میں استعدادِ ذکر کی ہے۔ بجز
تم کو معلوم ہے کہ انطباع صورت کا آئینہ میں منع ہے اور اسی طرح منع ہے انطباع
صورتوں کا دماغ میں کسی مقام پر اور سچی بات آئینہ کی صورتوں اور خیالی صورتوں کے باب
میں یہ ہے کہ وہ منقطع نہیں ہیں (صورتِ خیالی نہ دماغ میں ہے نہ ایمان میں دماغ چھوٹی سی جگہ
ہے اس میں بڑی چیز کو بیکھر چھپ سکے گی۔ اعیان میں اس لئے نہیں ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر شخص
جس کی حس سالم ہے اُن کو وہ محسوس کر سکتا۔ اور نہ عدم محض ہیں ورنہ نہ ان کا تصور
ہو سکتا نہ اُن کی تمیز ایک دوسرے سے ہو سکتی اور نہ اُن پر مختلف احکام سے حکم لگایا جاتا
(مثلاً فلاں صورت مرغوب ہے فلاں مکروہ ہے)۔ نہ عقول میں ہیں کیونکہ یہ صورتیں جمائی
ہیں نہ عقلی پس یہ صورتیں کسی اور ہی گوشہ میں موجود ہیں وہ جس کو عالمِ مثال کہتے ہیں جو کہ عالمِ حس
اور عالمِ عقل کے درمیان میں ہے ان کا مرتبہ عالمِ حسی سے بالاتر اور عالمِ عقلی سے فروتر ہے
ان کی تجرید عالمِ عقلی سے کمتر اور عالمِ حسی سے بیشتر ہے اور اسی عالم میں تمام شکلیں اور
صورتیں اور مقادیریں اور اجسام (مثالی) اور حرکات اور سکناات اور اوضاع اور
ہئیات وغیرہ موجود ہیں بذاتِ خود قائم معلق نہ کسی مکان میں نہ کسی محل میں (۲) آئینہ اور
خیال میں اور نہ اُن کے سوا ہیں اور یکہ وہ عیاں معلق (عالمِ مثال) ہیں۔ اُن کے لئے کوئی
محل نہیں ہے (کیونکہ وہ بذاتِ خود قائم ہیں) ہاں اُن کے لئے مظاہر (مقاماتِ ظہور) ہیں مگر وہ
اُن مظاہر میں نہیں ہیں پس آئینہ کی صورتوں کا مظہر آئینہ ہے گریہ صورتیں معلق ہیں کسی
مکان میں نہیں ہیں نہ کسی محل میں اور خیالی صورتوں کا مظہر تخیل ہے یہ صورتیں بھی معلق ہیں
یعنے کسی مکان یا محل میں نہیں ہیں۔ اسی طرح حس مشترک وغیرہ قوتیں یہ سب ضعیف کیئے
ہوئے مظہر ہیں آئینہ کی سی استعداد رکھتے ہیں کہ ان سے صورت کا ظہور ہو جو بذاتِ خود
قائم ہے زمان اور مکان و محل سے مستثنیٰ ہے عقلِ فیاض کے اظہار سے جو اُس پر موکل
ہے ظہور ہوتا ہے جب کہ ثابت ہوئی مثالِ مجرد سطحی جس کا کوئی عمق نہیں ہے اور نہ اثبات
ہے مثل آئینہ کے (یعنے صورتیں جو آئینوں میں ہیں مثلاً زید کی صورت) جو بذاتِ خود قائم
ہے اور جس کی وہ آئینہ پر ہے وہ بھی بذاتِ خود قائم ہے اور عرضِ ظاہر ہوا ہے (کیونکہ وہ
تربہ کی صورت کی مثال ہے اور یہ صورت عرضی ہے جو محال ہے اس کے مادہ میں۔ اور اسی
طرح تمام صورتیں خیال کی اور آئینوں کی جو اشیاء کی صورتیں اور اُن کی شکلیں اور مقادیریں

ہیں۔ اور جو آئینہ میں دیکھائی دیتا ہے وہ زید کی صورت کی مثال ہے پس صورت زید کی مثال ہے اس دیکھائی دینے والی صورت کی جو آئینہ میں ہے اور مثالیت جانبدار سے ہے جب ایسا ہے تو صحیح ہو اور جو ماہیت جوہری کا یعنی مثال اس صورت کی جو آئینہ میں دیکھائی دیتی ہے اور جو بہریت اس کی اس لئے ہے کہ وہ قائم بذات خود ہے (نکسی محل میں) اور اس کی مثال عرض ہے (یعنی صورت زید کی جو اس کے مادہ میں حلول کیے ہوئے ہے) اور نور ناقص بطور مثال نور تمام کے ہے پس سمجھو اس کو۔ کہیونکہ اس میں بڑا بھید ہے اور بھاری مقصد ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اشیا جو عالم علوی میں ہیں اس کے نظائر و اشباح عالم سفلی میں موجود ہیں اور چیزیں اپنی نظیروں اور شبیہوں سے پہچانی جاتی ہیں۔ جب تم نے انوار عرضیہ کی حقیقت کو سمجھا جیسا چاہئے تو اس کی معرفت نے مدد دی انوار مجردہ جوہریہ کی معرفت حاصل کرنے میں۔ اور عرض اس سبب سے یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو کہ نور ناقص عرضی ہو دنیا کے آفتاب میں ہے جو کہ محسوس ہے وہ مثال نور تمام جوہری کی ہے آفتاب عالم عقل میں جو کہ نور الانوار ہے اسی طرح نور ہر ستارے کا عرضی ہے مثال ہے نور مجرد جوہری کی اور یہ بات بہت واسع ہے اور اس میں ذوق بہت شامل ہیں اسی سے مصنف نے حکم کیا ہے اس کے سمجھنے کا۔)

جس طرح کل جو اس کا مرجع ایک ہی جس ہے یعنی جس مشترک پس جمیع (قولے بدن ظاہر و باطن مدرک اور محرک وغیرہ وہ قوتیں جو مشترک ہیں نہات اور حیوان میں یعنی غاذیہ نامیہ مولدہ اور ان کے سبب غادم) یہ سب کے سب رجوع کرتے ہیں نور مدبرہ میں طرف ایک ہی قوت کے جو اس کی ذات نوری فیاض ہے بذات خود ابصار کے لئے اگرچہ مقابلہ بصر اور بصر کا مشروط ہے لیکن دیکھنے والا اور مشاہدہ کرنے والا نور اسپہبدی ہے جب کہ وہی دیکھنے والا تمام امور عقلیہ اور خیالیہ شالیہ و حیہ کا ہے پس کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ نہ دیکھے امور اخریہ کہ قبل مفارقت بدن کے (البتہ نہیں دیکھتا نور اسپہبدی اخری اشیا قبل مفارقت بدن اس لئے کہ دیکھنے والے کو کبھی ایسا امر عارض ہوتا ہے کہ جسے وہ دیکھ سکتا ہے اس کو نہیں دیکھتا بہ سبب کسی شغل کے پس یہ مشغلہ پروے کا حکم رکھتا ہے۔ (نور اسپہبدی بہ سبب علانی بدنی کے محبوب ہے عالم عقلی سے اگر یہ حجاب اٹھ جائے بہ سبب ریاضات کے تو ضرور دیکھے عالم عقلی کو) اصحاب عروج نے تجربہ کیا ہے کہ نفس کو مشاہدہ صریح حاصل

من بادی
الشفق جوادہ

ہوتا ہے جیسے آنکھ سے دیکھنا جب وہ بدن سے جدا ہو جاتے ہیں اور اُن کو یقین ہے کہ جو کچھ وہ دیکھتے ہیں وہ تو اسے بدنہ کے نقشے نہیں ہیں (بلکہ اُن کو یقین کامل ہے کہ وہ قدسی ذاتوں کو جو بذات خود قائم ہیں بغیر کسی نخل اور زمان اور مکان کے مشاہدہ کرتے ہیں) اور مشاہدہ بصر باقی رہتا ہے۔ جس نے خدا کے اپنے کوشش کی جو کوشش کا حق ہے اور ظلمات کو مغلوب کیا دیکھا انوارِ عالم اعلیٰ کو ایسے مشاہدہ سے جو تمام تر ہے مشاہدہ مبصرات سے اسی عالم میں نور الانوار اور انوارِ قہر نورِ اسپہبدی کو دیکھ مائی دیتے ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھتے ہیں۔ انوارِ مجردہ سب کے سب دیکھتے والے ہیں اور اُن کی نگاہ کا رجوعِ علم کی طرف نہیں ہے بلکہ علم کا رجوعِ نگاہ کی طرف ہے۔ کیونکہ انکا علم سب چشمدید ہے کیونکہ اُن کو مشاہدہ حضوریِ اشراقیِ کامل ہے۔ جو کہ رویتِ حقیرتی ہے بلکہ وہ عینِ یقین ہے اور یہ وصف اُن کا بخلاف مجوبین کے ہے جن کو مواد پر دے میں رکھتے ہیں شل ہمارے کیونکہ ہماری نگاہ کا رجوعِ علم کی طرف ہے جو کچھ ہم کو برہان سے معلوم ہوتا ہے وہ علمِ یقین ہے نہ چشمدید کہ وہ عینِ یقین ہے۔ مثلاً مجردات کا علم ہمارا علمِ یقین ہے۔ اگر ہم مشاہدے پر کامیاب ہوئے تو عینِ یقین ہو گیا اور دونوں علم ایک ہو گئے کبھی ہمارا علم رجوع کرتا ہے بصر کی طرف جیسے روشنی اور رنگوں کا دیکھنا اور مجردات کو ایسا ہی علم حاصل ہے جمیع اشیاء کا اسی طرح جیسے ہم کو آنکھ سے دیکھ کے ہوتا ہے۔ یہ قوتیں جو بدن میں ہیں سب کی سب نخل ہیں اُن امور کے جو نورِ اسپہبدی میں ہیں۔ (یعنی اعتبارات اور جہاتِ عقلیہ جن سے یہ بدنی آثار پیدا ہوتے ہیں) اور سبکل (بدن انسان کہ وہ بھاری عمارت اور عبادت گاہ ہے اُس کا طلسم (نورِ اسپہبدی) کا ہے اور اس کا صنم (ہے) ہے جسے کہ متخیلہ بھی نورِ اسپہبدی کی قوتِ ماکہ کا صنم ہے۔ اگر نورِ مدبر کے بذاتِ خود احکام نہ ہوتے تو یہ حکم نہ کرتا کہ اُس کا ایک بدن ہے یا تخیلِ جزئی ہے یا اُس کی قوتِ متخیلہ جزئیہ ہے (یہ احکام سوائے اُس کی ذاتِ خاص کے اور کسی چیز سے نہیں صادر ہو سکتے) یہ چیزیں اُس سے غائب نہیں ہیں بلکہ ظاہر ہیں خاص ظہور سے۔ اور تخیل کو اپنی ذات کا ادراک نہیں ہے کیونکہ وہ حاکم ہے محسوسات پر اور خود محسوسات کا تابع ہے۔ اور نورِ اسپہبدی

۱۔ اُن کو عینِ یقین سے حقِ یقین حاصل ہوتا ہے نہ کہ علمِ یقین سے ۱۲ م
۲۔ مگر جہاتِ ماکیت اور تابعیت کے مختلف ہیں ایک ہی جہت سے کوئی شے حاکم اور محکوم نہیں ہو سکتی۔ ۱۲ م

محیط ہے کل بدن پر اور حکم کرتا ہے کہ اُس کو تو اُسے جزئیہ حاصل ہیں۔ پس اُس کا حکم بذاتِ خود ہے (اور وہی جس سے تمام حواس کی اور جو کچھ متفرق ہے تمام بدن میں (یعنی تو اُسے بدن اور استعدادات) رجوع کرتے ہیں نور اسپہبدی کی طرف کہ حاصل ہیں شے واحد میں (اور وہ اُس کی فیاض نوری ذات ہے اور نور مدبر کو اشراق ہے خیال پر اور جو اُس کے مثل ہے یعنی تو اُسے باطن استعدادیہ اور اشراق ہے ابصار پر کہ صورت سے مستغنی ہے (یعنی صورت کے حاصل ہونے سے آنکھ پر۔ اور اُس کا ذکر اجالی ہے کہ یہ اشراق خیال پر مثل آنکھ پر کے اشراق کے ہے (یعنی جس طرح نور مدبر جب قوتِ بینائی پر اشراق کرتا ہے تو اُس کو علم حضوری یعنی اشراق اُن اشیاء کا جو مقابلِ باصرہ کے ہیں حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح جب قوتِ تخیل پر اُس کا اشراق ہوتا ہے تو اُس کو علم حضوری صورتِ تخیل کا جو خارج ہیں عالمِ حیات سے اور عالمِ مثال میں بذاتِ خود قائم ہیں حاصل ہوتا ہے۔ یہ صورتیں کسی این میں نہیں ہیں مثل آئینہ کی صورتوں کے بلکہ وہ خیال کے آئینہ میں دیکھائی دیتی ہیں۔ کیونکہ خیال نفس کا آئینہ ہے جس کے ذریعہ سے مثالی صورت خیال میں منعکس ہوتی ہے اور اسی سے صورتِ خیالی کا ادراک ہوتا ہے۔ اُسی میں ہمارا کلام ہے نہ صورتِ خیالیہ ذہنیہ میں جو مثلِ خارجیات کے ہیں۔ یہ اس لیے نہیں کہ صورتِ خیالیہ باطل ہیں کیونکہ اُس کا وجود عالمِ مثال میں قائم ہے بلکہ اس لیے کہ مدرک نور مدبر کا جب وہ تخیل کرتا ہے تو اُس کو مجرور خیالی صورتوں کا ادراک نہیں ہوتا جو خیال میں موجود ہوں کیونکہ انطباع باطل ہے۔ ورنہ اگر نہ ہو اشراق مثل اشراق کے تاکہ ہو ادراک مثل ادراک کے اور مدرک تخیل میں اُسی طرح ہو جیسے مدرک ابصار میں ہے بلکہ مدرک نور مدبر کا وقت تخیلِ زید کے مثلاً مجرور زید کی مثال جو خیال میں ہے اگر ادراک کرے نور مدبر کہ جو مثال خیال میں ہے خارج کی مثال ہے کہ وہ زید ہے بالفرض تو نور مدبر کو ادراک ہو گا خارج کا جو کہ غائب ہے یعنی زید کا بغیر مثال کے اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ اُس کی مثال ہے۔ بعض نسخوں میں اس طرح ہے: ہو گا ادراک غائب کا بغیر مثال کے۔ اور مستغنی ہو گا امرِ خارجی مثال سے اور یہ متغنی ہے (کیونکہ محال ہے ادراکِ خارجیات کا بغیر مثال کے اور اگرچہ ادراک

۱۔ اس مسئلہ کا فہم اس پر موقوف ہے کہ مصنف کے نزدیک انطباع صورتوں کا آنکھ یا داغ میں

نکمرے کہ یہ مثال خارج کی ہے تو نہ ہوگا اور اک خارج غایب کا اس کی مثال سے اور مفروض اس کے خلاف ہے اس شق کی طرف مصنف نے اشارہ نہیں کیا کیونکہ وہ ظاہر ہے۔ پس نور مدبر کے لئے اشراقات کثیر ہیں اور ہر اشراق کا علم ہے اور جیسے ایک کا اشراق ویسے ہی سب کا اشراق۔ اور مدرک کا تخیل میں ہونا مثل مدرک کے ابصار میں ہونے کے بہت دقیق ہے یہ محتاج لطیف اور تفصیل کا ہے مصنف نے کہا ہے کہ یہ ذکر اجمالی ہے تخیل مثل البصار کے ہے لیکن یہ کہ طرح ممکن ہے کہ تخیل مثل البصار کے ہو یہ محتاج ہے تفصیل کا۔) پھر اس قیاس پر کہ خارج متخیل تخیل کے وقت کبھی معدوم ہوتا ہے (جب ایسا ہو تو ممکن نہیں ہے اور اک اس کا بنیہ مثال کے کیونکہ خود معدوم کا اور اک نہیں ہو سکتا بلکہ اسی کی مثال کا اور اک ہوتا ہے ضرورۃً اور یہ دلیل خاص ہے کہ اس متخیل کی مثال موجود ہے۔ پھر

بہرچونکہ حاسہ نوری ہے اور مستبصر میں اور اس میں حجاب نہیں ہے اس لئے اور اک ہوتا ہے۔ نوریہ مع عدم حجاب کے مجردات میں پورے طور سے ہے اور وہ ظاہر میں بذات خود پس مجردات دیکھنے والے ہیں جمیع موجودات کے اور انوار سے ان کو

عالم انوار میں
حجاب نہیں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مطلقاً باطل ہے۔ پس بصرات کا علم تو مصنف کے نزدیک مفروضاً شیار سے ہوتا ہے اور صور خیالیہ کا عالم ان کے عالم مثل میں موجود ہونے سے ہوتا ہے۔ مصنف کے نزدیک باطل ہے کہ خیالی صورتوں کا انطباع دماغ میں ہے اور اس کا علم ہے صور خیالیہ کو وہ باطل نہیں کرتا بلکہ دماغ میں ان کے انطباع کو محال سمجھتا ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ جب کوئی چیز پہلے موجود تھی مثلاً ایک مکان اور وہ پھر معدوم ہو گیا اور ہم اس کی تخیل پر قادر ہیں یہ صورت تخیل کہاں سے آئی اگر کہیں کہ دماغ میں اس کی تصویر موجود ہے یہ مصنف کے نزدیک باطل ہے کیونکہ انطباع کبیر صغیر میں محال ہے۔ اس کی تصویر اس عالم میں موجود نہیں ہے ورنہ محسوس ہوتی بھر سے تو پھر دماغ میں ہے نہ اس عالم میں تو ضرور کہیں نہ کہیں ہے مصنف کے نزدیک وہ عالم مثال میں ہے اور عالم مثال کا عکس خیال میں ہے جو کہ آئینہ نفس کا ہے۔ بلکہ اس طرح سمجھو کہ بعینہ جس طرح شے مبصر کی موجودگی سے بصر کے ذریعہ سے نفس کو اور اک مبصر کا ہوتا ہے اسی طرح عالم مثال میں مثال کی موجودگی سے خیال کے ذریعہ سے نفس کو اس کا اور اک ہوتا ہے۔ ۱۴۔

دیکھتے ہیں۔ عالم نور میں کسی کا کسی سے پردہ انہیں ہے بخلاف ہمارے کہ بسبب علانیہ بدنی کے ہم موجودات کو نہیں دیکھ سکتے جو ہم سے غائب ہوں۔ پڑ

پانچواں مقالہ

معاذہ بنوت اور خوابوں کے بیان میں۔ اور اس میں کئی فصلیں ہیں۔ پڑ

فصل: تناسخ کے بیان میں (یعنی جو لوگ شقی ہیں ان کی نفسیں حیوانی بدنوں میں جو ان کے مناسب ہوں افعال و اخلاق میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ اور یہ برہان کہ نفس بعد بدن سے جدا ہونے کے باقی رہتی ہے۔ اس مقصد کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے۔ معلوم ہو کہ ایک قلیل گروہ حکماء سے تہذیب و نفوس کو محال جانتے ہیں ان کے نزدیک نفس جسمانی ہے اور حیوانات وغیرہ اجسام میں منتقل ہوا کرتی ہیں ان کو فرقہ تناسخ کہتے ہیں۔ اگر جسمانی ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجسام میں مثل اعراض کے منطبق ہیں تو یہ محال ہے اس لئے کہ اعراض کا انتقال محال ہے۔ اگر کہیں کہ وہ مجرد ہیں اور ہمیشہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں ان کا آواگون ہوتا رہتا ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ عنایت الہی اس کی مقتضی ہے کہ ہر شے اپنے کمال کو پہنچے۔ کمال یا علمی ہے تو وہ عقل مستفاد کے درجہ پر فائز ہو یا علمی ہے تو اخلاقی رفیلہ سے پاک ہو کے اخلاق جلیلہ حاصل کریں تاکہ تجرد حاصل ہو اور اس حالت میں شادیاں و فرحان ابد تک رہیں۔ ان حکماء کے علاوہ اکثر متقدمین اور متاخرین کا یہ مذہب ہے کہ نفس کمال حاصل کرنے پر ہیجوت اور سعادت اس مرتبہ کی حاصل کرتی ہے جس کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے۔ اور نہ کسی بشر کے دل میں گذرا ہے اور یہ لذات جاودانی ہیں۔ لیکن جو نفوس کامل نہیں ہیں ان کے معاد کے باب میں اختلاف ہے جو حکماء تناسخ کے منکر ہیں مثل معلم اول کے وہ اس کے قائل ہیں کہ نفس بعد تجرد کے بھی ظلمت جہل اور اخلاقی پردوں میں معذب رہتی ہے یا تو ابد تک اگر اس کا جہل مرکب تھا کہ اس کا زوال محال ہے یا جہل بسیط کہ وہ زائل ہو سکتا ہے جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں جیسے ہر مس اور اغانا ذیمون و انباؤ قلنس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون اور ان کے سوا حکماء مصر و فارس و بابل و ہندو چین ان سب کا مذہب یہ ہے کہ نفس کلیتہً مجرد نہیں

لاہین رات ولا
اذن سمعت ولا
خطوط قلب بشر۔

حکماء ہر مذہب
میں تناسخ کا قدم
راخ ہے۔
اختلاف
کیفیت
اشکال۔

انتقال کی
جاہوزیں۔

ہونا بلکہ اور بدن سے اُس کا تعلق ہو جاتا ہے لیکن جہت انتقال میں اختلاف ہے اس لیے کہا ہے کہ کوئی ملت ایسی نہیں ہے جس میں تناسخ کا مضبوط قدم نہیں ہے کیفیت انتقال کا اختلاف بعض کے نزدیک جائز ہے کہ ایک بدن سے دوسرے بدن میں انتقال ہوتا ہے مگر اُسی نوع کے بدن میں یعنی انسان سے دوسرے انسان میں نہ گھوڑے بکری یا چڑیا مچھلی وغیرہ میں۔ بعض نے غیر نوع میں بھی انتقال کو جائز قرار دیا ہے انھوں نے یہ شرط کی کہ حیوان سے حیوان میں انتقال ہوتا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ انسان سے نبات میں بھی انتقال ہو سکتا ہے بعض نے جاد میں بھی تجویز کیا ہے۔ کچھ

انسان سے دوسرے انسان کے قالب میں انتقال کو نسخ کہتے ہیں اور اگر کسی اور جانور کے بدن میں انتقال ہو تو اُس کو مسخ کہتے ہیں اور نبات میں انتقال ہو تو اس کو فسخ کہتے ہیں اور جاد میں ہو تو رشیخ کہتے ہیں۔ صاحب اخوان الصفا نے ان سب قسموں کے انتقال کو تجویز کیا ہے کہ نفس ان تمام اجسام میں مدت تک آیا جایا کرتا ہے یا مدت دراز ہو یا کمتر جب تک ہریت رویہ سے پاک صاف ہو جائے پھر عالم فلکی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے مصنف کی ظاہر تقریر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نیکیوں میں جو متوسط ہیں وہ اجرام فلکی میں منتقل ہو جاتے ہیں اور اشیاء بدو بدتر حیوانی جسموں میں جاتے ہیں ایک حیوان سے دوسرے حیوان میں نہ کہ معادن اور نبات میں۔ کچھ جب یہ معلوم ہوا تو اب سمجھو کہ نفس حادث ہوتا ہے بدن کے حدوث سے جب مزاج بدنی استعداد خاص حاصل کر لیتا ہے تو وہ مستعدی ہوتا ہے کہ مفارقات سے کسی کا تعلق اُس کے ساتھ ہو۔ اس لیے مصنف کہتے ہیں۔ کچھ

نور اسپہبدی جس کا استدعا کیا ہے مزاج برزخی نے اپنی استعداد سے جو مستعدی اُس نور کے وجود کی ہے اس لیے اُس کو بھی الفت ہے اپنے قالب کے ساتھ (کیونکہ قالب

۱۔ نسخ۔ ایک بدن انسانی سے دوسرے بدن انسانی میں۔ ۱۲۔

۲۔ مسخ۔ بدن انسانی سے حیوان غیر انسانی میں۔ ۱۲۔

۳۔ فسخ۔ بدن انسانی سے نبات میں۔ ۱۲۔

۴۔ رشیخ۔ بدن انسانی سے جاد یعنی حجر میں۔ ۱۲۔

اُس کے وجود کا مستدعی ہوا ہے اور جب قالب میں پہنچا تو بدنی لذتوں اور جسمانی راحتوں سے فائدہ اٹھایا۔ تعلق نفس کا بدن کے ساتھ نفس کے ذاتی فقر کے سبب سے ہوا تاکہ قوت سے فعل میں آئے اور نظر اُس کی مافوق کی طرف نوریت کے سبب سے ہے۔ اور قالب منظر ہے اس کے افعال کا اور بار داں ہے اُس کے انوار کا اور ظن ہے اُس کے آثار کا اور معسکر یا چھاونی ہے اُس کی قوتوں کی (کیونکہ یہاں نفس کی قوتیں جمع ہیں) اور ظلمانی قوتوں نے جب اس سے عشق کیا (کیونکہ نفس اصل ہے اور یہ قوتیں اُس کی شاخیں ہیں اور سافل کو عالمی سے عشق ہوتا ہے) اور اُس کو گرفت کیا اور اپنے عالم کی طرف کھینچا عالم نور بخت سے وہ عالم جس میں شائبہ ظلمت برزخی کا اصلا نہیں ہے تو اُس کا شوق منقطع ہو گیا عالم نور سے۔ قالب انسانی ایسا کامل پیدا کیا گیا کہ تمام فاعیل بجا لاسکے۔ اور قالب پہلی منزل ہے نور اسپہبدی کی بنا برائے حکماء مشرق عالم برزخ میں۔ اور چونکہ جو ہر تاریک بالطبع مشتاق ہے نور عارض کا تاکہ اُس کو نفاہر کرے اور نور مجرّد کا تاکہ اُس کی تدبیر کرے اور اُس کی وجہ سے زندہ ہو پس تاریک کو ایک جہت محتاجی ہے تو اہر کی (تاریک مشتاق ہے نور کا کیونکہ وہ حاصل ہوا ہے بہ سبب محتاجی کے جو حاصل ہے تو اہر میں۔ جس طرح فقیر مشتاق ہے استغنا کا تاکہ فقر سے نجات ہو اسی طرح تاریک مشتاق ہے نور کا تاکہ تاریکی سے نجات ہو۔) یوذا سفت (فیلسوف تناسخی ہند سے اور بعضوں نے کہلے کہ وہ اہل بابل ندیم سے ہے جو ادوارد اور انوار کا عالم تھا اور اُس عالم کے سال تین لاکھ ساٹھ ہزار سال استخراج کیئے ہیں۔ اُس نے حکم لگایا تھا کہ اُس کے ملک میں طوفان آئے گا اور اپنی قوم کو اُس سے ڈرایا تھا۔ کہتے ہیں کہ اسی نے دین صابیہ تہمورس کو سکھایا تھا) اور اُس کے پہلے جو مشرقی حکماء تھے (یعنی حکماء بابل و فارس و ہندو چین وغیرہم خصوصاً اہل ذوق) انھوں نے کہا تھا کہ قالب انسانی تمام حیوانی قالبوں کا باب الابواب ہے۔ کیونکہ باب الابواب وہی ہوتا ہے جس کے بعد سب دروازے ہوتے ہیں تاکہ اس دروازے میں سب دروازوں سے پہلے داخل ہو۔ (مقصود یہ ہے کہ قالب انسانی سے اور قالبوں میں نور اسپہبدی کا گذر ہوتا ہے۔ کیونکہ کون خلق غالب ہو سکتا ہے نور اسپہبدی پر اور کونسی ہیئت ظلمانی ہے جس میں نور اسپہبدی جگہ پائے اور اُس پر بھروسہ کرے۔ وجہ ہے کہ اپنے قالب سے جدا ہونے کے بعد اور قالب سے اس کا علاقہ ہو جس (سُرنگوں)

..... ۳۶ ہزار
سال عالم کائن

قالب انسانی
باب الابواب ہے

اور اندھے سروالے جانوروں سے اس کے مناسب ہو (مثلاً حریص کا تعلق شور کے قالب سے ہو اور چور کا تعلق چوہے سے)۔ کیونکہ نور اسپہبدی جب جدا ہوا قالب انسانی سے اور وہ تاریک اور مشتاق ہے تاریکی کا اور اپنی اصل کو نہیں جانتا (یعنے عالم نور کو کیونکہ اس نے کسب کمال نہیں کیا ہے جب اس کا تعلق بدن سے تھا بلکہ بخلاف اس کے نقص اور جہالت اور بُری خصالتیں پیدا کی ہیں) اور اس کے نور میں رومی ہیئتیں جاگزیں ہو گئی ہیں پس کھینچ جاتا ہے بعد موت کے وہیں جہان تاریکی ہے اور میل کرتا ہے دوسرے سرنگوں (یعنے حیوانی قالبوں کی طرف اور کھینچ لیتی ہیں اس کو تاریکیاں)۔ یوزاسف اور دوسرے حکماء مشرق نے کہا ہے قالب انسانی کا مزاج سب سے زیادہ شریف ہے اور اس میں سب سے زیادہ قابلیت اسپہبدی فیض جدید کے قبول کرنے کی ہے نور قاہر سے (بہ نسبت اس کے کہ نور عقیق سرنگوں (یعنے جانوروں) سے قبول کرے لہذا انہیں منتقل ہوتا قالب انسانی کی طرف کوئی نور دوسرے بے زبان حیوانوں سے۔ قالب انسانی ایک نور اسپہبدی کا مستعدی ہے (بہ سبب شرافت اپنے مزاج کے) ایسا نور جو مدبر ہو اگر ایسا ہو سکے کہ ایک نور دوسرے حیوان سے منتقل ہو کے اس کے پاس آجائے تو انسان میں دو انائیتیں حاصل ہوں۔ اور یہ محال ہے۔ پو

یہ لازم نہیں ہے کہ اگر قالب انسانی کے استعداد سے نور قاہر (نور اسپہبدی) حاصل ہو تو اور حیوانات کے قالب بھی ایسی ہی استعداد کریں نور قاہر سے (ہو سکتا ہے کہ حیوانات کے قالب اخس کے مستعدی ہوں اور وہ اس کو فیض پہنچائے۔) پو

جب قالب انسانی فاسد ہو گیا اور نور اسپہبدی ظلمات کا عاشق ہے اور اپنے اصل مقام کو نہیں جانتا تو وہ اپنے شوق سے کھینچ جاتا ہے اسفل السافلین کو (وہ اسفل السافلین جو کہ اصل مقام خائفوں کا ہے۔ یعنی سرنگوں جانوروں کے قالبوں کی طرف وہ نور ان قالبوں کا مشتاق ہے۔ اور یہ قالب اس کے مشتاق ہیں۔ معصفت نے خود کہا ہے) اور سرنگوں قالب اور عالم برازخ بھی ان کا پیاسا ہے۔ پس ضرور ہے کہ نور اسپہبدی بعد خرابی بدن کے (اس جذبہ نجداب سے جس کا ابھی بیان ہوا) دوسرے قالب میں کھینچ جائیں۔ پو کیونکہ جس حکمت سے نور اسپہبدی کا علاقہ بدن سے ہوا تھا یعنی بسبب محبت طلب کمال کے وہ اب بھی باقی ہے۔ اور نور بنیر نور کے تمام نہیں ہو سکتا۔ اور ارتقا نہیں

کرتا ہے زبانِ قابلوں سے انسان کی طرف کچھ بھی۔ بلکہ تنزل کرتا ہے انسانی قابلوں سے طرفِ بے زبانوں کے نورِ بدرِ ہیأتوں سے جدا۔

ہر خلق کے لئے قالب ہیں (یعنی ہر خلق کے مناسب بدن مثلاً مکیہ اور تہور کے لئے شیر اور بد باطنی اور حیلہ بازی کے لئے لومڑی۔ اور نقل کرنے اور مخزہ پن کے لئے بندر و چوری اور سینہ زوری کے لئے مکھیاں اور جو اُس کے مثل ہوں اور خود نمائی کے لئے طاؤس اور لالچ اور خواہش کے لئے نسور۔)

ہر باب کے لئے ایک جزو مقسوم (پہلے معلوم ہوا کہ قالب انسی باب لایا اب ہے لہذا اور قالب بھی دروازے ہیں۔ اور جزو مقسوم مطلق ہے جو اس قالب سے تعلق رکھتا ہو مثلاً سور میں جس قدر لالچ ہے اتنا چوٹی میں نہیں ہے۔)

یہ نہیں کہہ سکتے کہ عدد کائنات کا فاسدات پر منطبق نہیں ہے (یہ وجہ مشائیہ نے اختیار کی ہے) پس تنازع باطل ہے۔ کیونکہ انوارِ تدبیر اور تصرف کرنے والے سایہ طلب مدت ہائے دراز میں بہت ہیں اور ان کے نزولی درجہ میں تدریج ہے (کیونکہ نزول بعض حیوانوں سے دوسرے حیوانوں میں ہوتا ہے جن کی ہیئت ردی ہے وہ بعد مغارت بدن کے ایک اور بدن سے متعلق ہوتا ہے جو اُس سے بڑا ہے اور قوتیں اس ہیأت کے مناسب ہیں پھر تنزل ترتیب وار ہوتا ہے بڑے سے متوسط میں اور پھر چھوٹے میں جب تک کہ وہ ردی ہیأت دور ہو جائے پھر تعلق ہوتا ہے بڑے بدن سے جو پہلی ہیئت کے بعد جو ہیئت ہے اُس سے مناسب ہوا اور اس طرح نزول کرتے ہوئے یہ سب ہیئیں فنا ہو جاتی ہیں اور اب وہ مقل ہو جاتا ہے عالمِ عقول سے۔) اور جو لوگ حریص ہیں وہ چوٹی کے قالب سے اُس وقت تک متعلق نہیں ہوتے جب تک بہت سے انواع کے قابلوں سے جدا نہ ہو چکے ہوں۔ (یہ قالب گویا جہنم کے درکات ہیں) ان قابلوں کی مقداروں میں فرق ہوتا ہے (کوئی بڑا قالب ہے جیسے سور کا قالب کوئی چھوٹا ہے جیسے چوٹی کا قالب) اور علاقوں میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ کوئی زیادہ حریص ہے کوئی کم اسی طرح بہ تدریج چوٹی کے قالب تک پھر جو اس سے بھی چھوٹے قالب ہیں بشرطیکہ اُن میں حریص ہو جب بہت ہی چھوٹے قالب تک پہنچ جاتے ہیں اور اس اثنائیں یہ ردی ہیئتیں بھی فنا ہو جاتی ہیں تو عالم کون و فساد سے جدا ہو کر جنت کے ادنیٰ درجہ سے تعلق ہوتا ہے

اعتراض

کیونکہ اب بدنی ظلمانی علاقے زائل ہو چکے اور جسمانی ردی ہتھیں فنا ہو چکی ہیں۔ ترقی نہیں کرتا کوئی نور انواع کثیر سے انسان میں کہ لازم آئے عدد کثیر کے انطباق کی صعبیت اُن قالبوں پر جن کا شمار کمتر اور عمریں دراز ہیں ایسے قالبوں پر جنکی زندگیاں چھوٹی اور تعداد کثیر ہے۔ (جیسے کہ ہوں و پھروں و کہنملوں اور حشرات الارض یعنی کیڑے مکوڑوں کے قالبوں سے انسانی قالبوں میں کیونکہ اگر فنا ہونے والے زیادہ اور پیدا ہونے والے کم ہوتے تو اس صورت میں انطباق دشوار ہوتا۔ کیونکہ ایک ذرہ سے تبدیل موسم سے ہزار ہا مر جاتے ہیں اور اتنی تعداد انسانوں کی ہزاروں برس میں بھی پیدا نہیں ہوتی۔ اور و بارعام اور طوفان سے جو گرفت کیا جاتی ہے وہ کچھ نہیں ہے اس لیے کہ ایسی وجوہ عام ہوتا تمام اطراف عالم میں اور کل اقسام کے جانوروں میں اُس کا یقین نہیں ہو سکتا۔)۔

کمی ہو جاتی ہے علاقوں میں سکرات اور شدت موت سے اور دنیا کی بلاؤں اور ربخوں اور مصیبتوں سے۔ (یعنی بوجہ مذکورہ دنیا کی تعلقات سے نفس کو منفرد ہو جاتا ہے) ہر مرتبہ انسانی میں بڑے متوسط اور چھوٹے ہیں (یعنی انواع حیوانات سے جن میں اُسی مرتبہ کی ہئیت اخلاق کے اعتبار سے ہے۔) اور از باب صناعات ناطق سے ہر قوم کے مشابہ اخلاق اور اطوار زندگی میں ایک گروہ صامت جانوروں کی ہے۔ جیسے ترکوں کے جرگہ کے مقابل درندے اور اُن کی زندگی پس ضرور بعد موت کے یہ قوم منتقل ہوتی ہے (یعنی اُن کے نفوس بہ تدریج) بڑوں میں پھر متوسط پھر چھوٹوں میں مدہائے دراز میں۔ (سب سے چھوٹے حیوانات کے بعد اُن حیوانوں میں جاتے ہیں جو عالم مثال میں اخلاق سے مناسبت رکھتے ہیں بہ تدریج پھر یہاں سے عالم جنات میں ترقی کرتے ہیں۔)۔

اہل اشراق کے نزدیک مشائیوں کا یہ کہنا کہ ہر مزاج خواہ انسانی ہو خواہ غیر انسانی نور قاہر سے ایک نور متصرف کا مستدعی ہوتا ہے کلام غیر واجبی ہے کیونکہ قالب انسانی کے ماوراء کوئی قالب یہ صلاحیت نہیں رکھتا۔ (یہ مصنف کے نزدیک) یقینی نہیں ہے کہ اور قالبوں کے مزاج میں اس استدعا کی صلاحیت ہے۔ مشائین جو دوسری وجہ ابطال تناسخ کی بیان کرتے ہیں (بیان اُس کا یہ ہے کہ اگر تناسخ سچ ہوتا تو لازم آتا کہ جب کوئی انسانی قالب فاسد ہو اُسی وقت ایک حیوانی قالب کا نہ ہوا و مقدم مثل تالی کے باطل ہے مقدم اور تالی میں ملازمت اس لیے ہے کہ محال ہے کہ تعلق اُس نفس کا جو بدن

جدا ہو گئی ہے کسی اور حیوان سے اُس وقت کے بعد ہو۔ ان دونوں مدتوں کے درمیان جو وقت ہے اُس میں نفس معطل رہے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ اگر تعطل جائز ہو تو ٹھوڑی مدت کے لئے تو زیادہ وقت کے لئے بلکہ ہمیشہ کے لئے جائز ہو گا پس تناسخ ضروری نہ ٹھہرا جب یہ ضرور ہو کہ مفارقت بدن کے بعد تعلق نہ ہو تو وہ فوراً ہونا چاہیے۔ تو جو انسان فوت ہو اُس کے مقابل اور حیوان پیدا ہو پس ہر فساد کے ساتھ ہی ایک کون کا ہونا لازم ہوا۔ اب رہا بطلان نالی کا (اُن کے اِس قول سے نہیں لازم ہے اتصال وقت فساد و قالب انسانی کا ساتھ کون قالب حیوانی کے (یہ وجہ بھی مصنفؒ کے نزدیک باطل ہے چنانچہ کہتے ہیں) یہ وجہ بھی موجہ نہیں ہے (تقریر جواب کی یہ ہے کہ کہا جائے ہم نہیں تسلیم کرتے دونوں وقتوں کے اتصال کا لازم نہ ہونا) کیونکہ امور کا ضبط ہنیات فلکیہ سے ہے جو ہم سے غائب ہیں (جب کہ اسرار فلکی ہم پر ظاہر نہیں ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تطابق واجب ہے کسی قانون محکم سے جو غیبات ازی سے ہے اور ہم اُس پر مطلع نہیں ہیں) جیسے واجب ہے (قانون محکم سے نفس الامینی) اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں کہ بعض انسان کے نقصان سے دوسرے کو نفع ہوتا ہے اِس حیثیت سے کہ مال معطل نہ رہے۔ یعنی واجب کرتا ہے یہ قانون مضبوط کہ بعض قالبوں کی موت سے دوسرے قالبوں کی حیات ہے (تاکہ نفوس معطل نہ رہیں)۔ پو

یہ مذہب (یعنی ناقصوں کی نفسوں کا حیوانات کے بدن سے متعلق ہونا فقط نہ اِس کا عکس) اہل مشرق کا ہے۔ پو

کبھی تجویز کرتے ہیں نقل اور انسان میں ایک بدن سے دوسرے بدن میں جو اُس کا ہم شکل ہو (یعنی ایک گھوڑے سے دوسرے گھوڑے میں) اگر نہ لازم ہوتی مزا حمت جو انسان میں ہے بہ سبب استعداد فیض کے یعنی اگر فرس کے بدن میں استعداد قبول فیض کی ہوتی مفارقات سے جیسے انسان میں ہے جائز نہ ہوتا نقل ایک گھوڑے سے دوسرے گھوڑے میں۔

مشائیہ کہتے ہیں کہ جمیع امزجہ حیوانیہ اپنے مزاج کے خواص سے استدعا کرتے ہیں نفوس متصرفہ کی مفارقت سے پس اُن میں بھی وہی لازم آتا ہے جو تم نے انسان کے لئے بیان کیا ہے۔ (یعنی ممنوع ہونا نقل کا ایک قالب سے ویسے ہی قالب میں کیونکہ اِس صورت میں دو نفسیں ایک ہی قالب میں جمع ہو جائیں گی ایک وہ نفس جو قالب کی استدعا سے آئی ہے

دوسرے وہ جو بذریعہ نقل کے آئی ہے اور یہ محال ہے اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔) ۲

یہ (وہ مذہب ہے جو مشائیوں اور افلاطون اور اگلے حکما مثل سقراط و فیثاغورس و امپاطلس و افاناذیمون و ہرمس اور اُن کے امثال کا متفق علیہ ہے) یہ سب قائل ہیں نقل کے اگرچہ حیات نقل میں اختلاف ہے (بعض صرف حیوان میں نقل تجویز کرتے ہیں بعض حیوان اور نبات میں فقط اور حیوان نبات میں اور معادن میں بھی)۔ ۳

بعض اہل اسلام نے آیات وحی سے تسک کیا ہے قولہ تعالیٰ: **كُلَّمَا نَفَخَتْ جُلُودُ هَمٍّ لَّنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَ هَٰكَذَا**۔ یعنی حاصل مطلب یہ ہے کہ جب ان کی کھالیں فاسد ہو جاتی ہیں تو ہم انکی اور کھالیں بدل دیتے ہیں۔ و قولہ تعالیٰ: **كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا**۔ (یعنی ارادہ کرتے ہیں کہ وہاں سے باہر نکل جائیں یعنی جہنم کے درکات سے جس سے مراد ابدان حیوانات ہے جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے) و قولہ تعالیٰ: **وَمَا مِنْ ذَا بَلَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمِيعٌ أَمْثَلُكُمْ** (اور سب زمین پر پر نیگنے والے اور پرند جو اپنے دونوں بازوؤں سے پرواز کرتے ہیں اُنہیں میں مثل تمہارے (یعنی یہ بھی تمہاری گروہیں تھیں پیدائش میں اور طور زندگی میں اور صناعات اور علوم میں مگر اُن کی نفسیں انسانی صورتوں سے بدل کے ان صورتوں میں آئیں۔) ۴

آیتیں مسخ کی اور حدیثیں جو اس مضمون پر وارد ہیں کہ انسان قیامت میں اٹھائے جائیں گے مختلف صورتوں میں موافق اُن کے اخلاق کے بہت ہیں (مثلاً قولہ تعالیٰ: **وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ**) یعنی اُن کو مسخ کر دیا بندروں اور سوروں میں اور بنا دیا اُن کو دنیا کے غلام جنے ندمت لی جاتی ہے بہ سبب ان کے اعمال کے مثل گھوڑے خچر اونٹ وغیرہ و قولہ تعالیٰ: **فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**۔

۵۔ واضح رہے کہ یہ ترجمہ شرح کی عبارت کا ہے جو تاویل سے خالی نہیں ظاہر الفاظ وحی سے یہ معنی نکلتے ہیں کہ چرند پرند بھی مثل تمہارے گروہ گروہ ہیں۔ اور اُن میں بھی وہی اطوار زندگی اور معیشت کے ہیں جیسے تم میں ہیں۔ یعنی حیوانی مائلتوں میں انسان اور دوسرے جاندار شریک ہیں۔ ۱۲۔

ہم نے اُن سے کہا کہ نبیاً و بندر نقصان اٹھانے والے یعنی بعد مفارقت بدن کے۔ قولہ تم
وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِلًّا وَجُوهٌ هُمْ يَعْنِي حیوانات کی صورتوں ہیں سرنگوں اور
قولہ صلعم۔ نَحْشُرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى صُورٍ مُّخْتَلَفَةٍ۔ حدیث شریف ہے پیدائش کے
جائیں گے انسان قیامت کے دن سرنگوں قولہ صلعم۔ کما تعیشون تموتون جس طرح
تم جیو گے ویسے ہی مرو گے اسی لئے فرمایا ہے آنحضرت صلعم نے جس کے یہ معنی ہیں
انہ یحشر من خالف الا ما امر فی افعال الصلوات وراسہ راس الحمار۔ جو نماز کے
کاموں میں امام کی مخالفت کرے بگاڑے حشر کے دن گدھے کے سر سے محشور ہو گا مطلب
یہ ہوا کہ جیسا حاکم کا اُس کا فعل ہے یعنی خواہ مخواہ امام کی مخالفت حرکات نماز
میں ویسا ہی اُس کا حشر اس بے تمیز جانور کے سر سے ہو گا۔ اُس کی مثالیں بے شمار
ہیں جو بلحاظ طول کتاب نہیں لکھی گئیں۔

جیسا وحی میں وارد ہوا ہے جس میں شقی اشخاص کے قول کی نقل ہے۔ رَبَّنَا
اٰمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاٰخِثْنَيْنِ فَاَعْتَزَلْنَا بِذُنُوبِنَا هٰهٰنَ اِلَى الْخُرُوجِ مِنْ سَبِيلٍ۔ اے
رب باری تو نے دو بار ہم کو مارا اور دو بار جلایا پس ہم نے اپنے گناہوں کا اقرار کیا اب
بھی باہر نکلنے کی کوئی راہ ہے یعنی حیوانی قابلوں سے تاکہ دوبارہ موت نہ ہو۔ اور
قولہ تم قول اللہ تعالیٰ کا سعیدوں کے باب میں۔ لَا يَذُوقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ
الْاُولٰٓئِ۔ نہ مزا چکھیں گے وہاں موت کا الا وہی پہلی موت یعنی بچے ہوئے ہیں عذاب
دور رخ سے اس لئے کہ محال ہے اُن کا معذب ہونا حیوانات کی صورتوں میں چونکہ اُن
کے اعمال خدا کی مرضی کے موافق اور ہیئات ردیہ سے پاک ہیں۔ جب کہ اُن کا نفس حیوانی
قالب میں منتقل نہ ہو گا تو انھوں نے ایک ہی موت کا مزا چکھا یعنی جب بدن انسانی
سے روح کی مفارقت ہوئی۔ اور قولہ تم۔ رَبَّنَا اَخْرِجْنَا مِنْهَا فَاِنْ عُدْنَا فَاِنْ نَّظْلِمُكَ۔
اے رب ہمارے ہم کو پھر پھر دے وہیں اگر پھر ہم گناہوں کا اعادہ کریں تو البتہ ہم ظالم ہیں۔
قولہ تم یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ یعنی جس دن

۱۵۔ شارح کا قول بعد مفارقت بدن کے اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ انسان سے بندہ بن جاؤ گے تو صحیح ہے
نہ کہ جب مرو گے اپنی اہل محموم سے تو بند رہو جاؤ گے اس میں کلام ہے۔ ۱۷۔

گوہی دیں اُن کے برخلاف اُن کی زبانیں اُن کے ہاتھ اُن کے پاؤں جیسے وہ اعمال کرتے تھے۔ ایسے آیات باوجود کثرت کے کوئی امران میں مذہب تناسخ کا ترجیح دینے والا نہیں ہے کیونکہ یہ پیغمبری رمز ہیں اور خدائی بھید ہیں اور ان کا محل کتب تفسیر میں درج ہے) اکثر حکما تناسخ کی طرف مائل ہوئے (حتیٰ کہ ارسطو نے بھی ابطال تناسخ سے رجوع کر کے اپنے استاد افلاطون کی رائے کو تسلیم کیا۔ اگرچہ کتابوں میں ایک سیاسی مصلحت سے نہیں بدلا (مگر سب کے سب متفق ہیں کہ انوار مدبرہ ظاہرہ نجات پا کر عالم نور میں جو مرتبہ عقل سے فروتر ہے وصل ہو جاتے ہیں اس کے بعد ہم بیان کریں گے جو حکمت اشراق کے ذوق کا مقتضی ہے۔

بقا نفس بد
مفارت قالب

بقا و نفس کا بیان:- معلوم ہو کہ نور مجرد بعد فرائی اُس کے قالب کے عدم کا تصور نہیں ہوتا کیونکہ نور مجرد بذات خود عدم کا مقتضی نہیں ہے والا موجود ہی نہ ہونا۔ نہ اس کا وجود اُس کو باطل کرنا ہے کیونکہ موجد نور تا ہرے جس میں تغیر نہیں ہو سکتا (کیونکہ اُس کے تغیر ذات سے واجب تم میں تغیر لازم آتا۔ اَلْعَالِیُّ اللّٰہُ عَزَّ ذَٰلِکَ عِلْمُوْا) پھر کوئی شے کیونکہ باطل کر سکتی ہے اپنی ذات کے لازم کو اپنی ذات سے (کیونکہ انوار مدبرہ انوار قاہرہ ازلیہ کی شعا میں ہیں اور وہ اُن کی ذات کو لازم ہیں اور اُن کا انکشاف ان سے محال ہے پھر یہ کہ نور کیونکہ باطل کر سکتا ہے اپنی شعل کو اور روشنی کو بذات خود حالانکہ وہ واجب ہے اور انوار قاہرہ میں کوئی مزاحمت کسی محل اور مکان پر نہیں ہے کیونکہ وہ محل و مکان سے پاک ہیں (محل سے اس لئے بری ہیں کہ وہ جوہر ہیں اور جوہر کسی محل میں نہیں ہوتا اور مکان سے اس لئے پاک ہیں کہ مکان خواص سے مواد جسمانی کے ہے) اور وہ تاویک جسموں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہیں مثلاً اغراض جسمانی کے کہ وہ مشروط ہو انہیں استعداد محل کی جس طرح بدن کی استعداد مشروط ہے قبول آثار نفس کے لئے اور نہ مدبرہ مدبرات کا (یعنی عقل مفارق) متغیر ہے پس نہیں ہیں مدبرات مثل تعلقات کے جو مدبرہ کے احوال سے حاصل ہوئے ہیں مثلاً شہوت و غضب اور حواس ظاہری و باطنی کے جو انسان کے بدن کو حاصل ہوئے مدبرہ کے احوال سے جو علاقہ بدن کے باطل ہونے سے مل جاتے ہیں (تنہا مدبرہ سے یا کسی شے کے ساتھ شریک ہو کے) یعنی احوال مدبرہ کی شرکت سے غیر مدبرہ کے ساتھ) جیسے مقالات (وہ صورتیں جو حاصل ہوتی ہیں مستقل شدہ آئینوں میں)

کیونکہ ان کے حصول کے لئے جس بصر کے حاضر ہونے کی ضرورت ہے اور نسبت ان صورتوں کی ان موقوف علیہ شروط سے جو نفس فاعلیہ کے سوا ہے۔ (مثلاً نسبت صورت کی آمینہ سے) وہی نسبت ہے جو کہ محل کو نقوش سے ہوتی ہے۔ نقوش اُسی سے ہیں۔ جب باطل ہوا۔ سال مبداء کا یہ بھی باطل ہو گئے۔ یعنی متعلقات جب نسبت مذہبات کی اپنے مبداء سے ثبات و استمرار میں مثل نسبت متعلقات کے نہیں ہے۔ اپنے مبداء سے اس لئے کہ یہ متغیر اور غیر مستمر ہیں پس تصور ہونا باطل ہونا انوار کا جیسے تصور کیا جاتا ہے باطل ہونا متعلقات کا بلکہ انوار اپنے موجب کے دوام کی ہمیشگی کے ساتھ ہمیشہ ہیں و ہوا المراد نور مجرد کا موجب ہمیشہ ہے اس لئے نور مجرد بھی ہمیشہ ہے ہوا المراد (اگر انوار مدبرہ عدم کے قابل ہوتے تو انکا عدم ظلمانی ہیاتوں سے ہوتا کیونکہ وہ نور مجرد کے ضد ہیں اور اُس کے منافی ہیں اگر معدوم ہی ہونا تھا تو جب بدن سے حلاۃ ہے اُس وقت معدوم ہونا اولیٰ ہے اور جب بدن سے جدا ہو تو فوراً ہر کے ساتھ جو اُس کی علت ہے باقی رہا۔) برزخ کی ذات اُس کے مزاج کا باطل ہونا ہے جس کی وجہ سے صلاحیت نور مدبر کے تصرفات قبول کرنے کی تھی۔

شرح فرماتے ہیں یہ تقریر بقائے نفس کے ثبوت میں نظم کتاب کے موافق تھی مگر تقریر اس برہان کی نظم طبعی سے اس طرح ہے کہ کہا جائے۔

اگر نفس بعد خرابی بدن کے باطل ہو جاتا ہے تو یہ بطلان یا خود اُس کی ذات کی وجہ سے ہے! کسی ایسی شے سے کہ جس کی بقا کو دخل ہے اُس کی فنا میں مثل اضداد کے یا ایسی شے کے باطل ہونے سے جس کے وجود کو دخل ہے۔ اُس کے وجود میں جیسے شرطیں یہ سب شقیں باطل ہیں جیسے پہلے بیان ہوا۔ پس یہ بھی باطل ہے کہ نفس بعد خرابی بدن کے فنا ہو جاتی ہے۔

ممکن ہے تقریر برہان کی اختصار کے طور پر کہ بہت سے مقدمے حذف کر دیئے جائیں اور ہم اُس کی طرف بھی گویا پہلے اشارہ کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ثابت ہو گیا کہ نفس ناطقہ جس میں منطبع نہیں ہے بلکہ بدن نفس کا آلہ ہے اس لئے کہ آلہ سبب موت کے اپنی صلاحیت سے خارج ہو گیا۔ کہ اُس کا آلہ بنار ہے اس سے جو نفس کو کیا نقصان پہنچ سکتا ہے مثلاً آئینہ خراب ہو جائے اور نور آفتاب اور انعکاس کو قبول نہ کر سکے تو اس سے آفتاب کا کیا ضرر ہے اگر آری بیکار ہو جائے تو بڑھئی کی ذات کو کیا نقصان ہے

بلکہ وہ بقا عقل کے ساتھ جو اُس کی موجب ہے باقی ہے اور جیسے عقل متبغی العدم ہے اُسی طرح نفس بھی متبغی العدم ہے وہو المظ - بگو

فصل :- بیان انوارِ طاہرہ کا خلاص ہو کے طرف عالم نور کے جاننا کہ نقل کرنا۔ اور اُس کالذت پاناعقلیات سے جو لذاتِ حسیہ سے بالاتر ہے۔ عقول کا منظر موعجنا ان کے لئے بعد مفارقت جس طرح بدن ان کے مظاہر تھے قبل مفارقت کے جیسے آئینہ منظر ہے اپنی صورتوں کا۔ اگر نورِ مدبر پر غالب نہ ہوں شغلِ برزخ کے تو اُس کا شوق عالم نور قدس کی طرف تاریک جسم کے شوق سے بڑا ہوا ہوگا۔ جس قدر اُس کا نور اور روشنی زیادہ ہوتی جائیگی اُس کا عشق اور محبت نورِ طاہر کے ساتھ بڑھتا جائیگا۔ اور اس کی بے نیازی زیادہ ہوتی جائیگی اور قرب بڑھتا جائیگا نورِ الانوار سے۔ اگر انوارِ متصرفہ میں غیر تنہا ہی قوتِ تاثیر کی ہوتی تو برزخی اشغال کا جذب اُس کو افقِ نوری سے پردہ میں نہ رکھ سکتا کیونکہ جذبِ شواغل کی قوتِ تاثیر تنہا ہی ہے اس لئے غیر تنہا ہی قوتِ تاثیر کی تقاومت نہ کر سکتی لیکن اس جذب نے اُس کو پردے میں رکھا پس انوارِ متصرفہ کی قوتِ تاثیر تنہا ہی نہ ہوئی۔ بگو

انوارِ اسپہبدی نے جب مغلوب کر لیا تاریک جوہروں کو اور عالم نور سے ان کا عشق و شوق قوی ہو گیا اور اُن کو روشنی پہنچی انوارِ طاہرہ سے اور حاصل ہو گیا ملکہ اتصال کا عالم نور محض سے اگر اب فاسد ہو جائیں قالبِ اُن کے تو وہ نہ کہنچیں گے دوسرے قالبوں کی طرف۔ یہ سبب کمال قوت اور شدت کشش کے طرف منبع نور کے۔ اور جو نور قوت پانگیا شوارقِ عظیمیہ سے (مثل نفوسِ کاملین) جو کہ عاشق ہیں اپنی اصل پر (یعنی عالم نور پر) کشش ہوتی ہے اُن کو طرفِ منبعِ حیات کے اپنے عالمِ مصلیٰ کی طرف) اور ایسے نور کو جذب نہیں ہوتا سرنگوں قالبوں کی طرف اور نہ اُن کی پرداخت سے مطلب ہوتا ہے۔ پس وہ خرابی بدن کے بعد عالم نور محض میں آزاد ہو کے پاک ہو جاتے ہیں نورِ الانوار اور قواہرِ قدسیہ کی پاکیزگی سے جب کہ مبادی کے ساتھ قرب مکانی کا تصور نہیں ہے بلکہ قرب صفائی ہے ظلمات سے جدا ہو کے قریب تر ہو جاتے ہیں مبادی سے اور شوق لے جاتا ہے ان مدرک ذاتوں کو نورِ الانوار کے قریب جس کا شوق زیادہ ہے اُس کی کشش اور بلند ہونا طرف نورِ اعلیٰ کے زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ تم جانتے ہو کہ لذتِ شے ملائم کا وصول اور اوراک اس وصول کا ہے اور الم اُس چیز کے حصول کا اور اک ہے جو ملائم نہ ہو ملائم

نزاع پر امتحان
از کار۔

اور غیر ملامت کی حیثیت سے پڑ

سب ادراک (خواہ انسان میں خواہ حیوان میں) نور مجروح سے ہیں اور کوئی شے ادراک میں اُس سے بڑھی ہوئی نہیں ہے۔ کوئی شے زیادہ بزرگ اور زیادہ لذیذ اُس کے کمال اور اُس کے ملائمت سے نہیں ہے (کیونکہ لذت بقدر ادراک کے ہوتی ہے جتنا ادراک کامل ہوتا ہے اور جس کا ادراک کیا جائے جتنا زیادہ وہ جمیل ہوگا اُتنی ہی لذت اور بہجت زیادہ ہوگی) خصوصاً نور مجرد اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جو لذتیں انوار مجردہ کے طلسمات میں ہیں (یعنی انواع جسمیہ میں جو طلسمات اور صنم انوار مجردہ کے ہیں) یہ انھیں کے فیض کا ترشح ہے اور طلسمات اُن کے سایے ہیں (جب یہ اُس کا سایہ ٹھہراتو اُس کے کمالات اسی کے کمالات ہوئے۔ اور جو چیز غیر ملامت (ناگوار) ہے انوار مجردہ مدبرہ کو وہ ظلمانی ہمتیں اور تاریک سائے جو اُس کو لاحق ہوتے ہیں تاریک برزخوں کی صحبت سے وہ ناپاک بدن ہیں اور اُس کا شوق ایسے ابدان سے حجاب ہے عالم انوار کا۔ پڑو

جب انوار اسپہبدی سے قالب کا علاقہ رہتا ہے اور جسمانی شغلوں میں کثرت سے پڑ جاتے ہیں اپنے کمالات سے انکو لذت نہیں ہوتی اور نہ اپنی آفتیں اُن کو رنج دیتی ہیں (یعنی رذائل خلقی) جیسے مست اور متوانے نشہ کی ترنگ میں جو چیز مرغوب ہو وہ ملجائے اور کوئی آفت اُس کے درپے ہو تو اُس کو بہ سبب اپنے مدہوشی کے کچھ خبر نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ہوش پر پردے پڑے ہیں جو لذت نہ پائے تو ابہر نور یہ کے اشرار سے اور سچی لذت کا منکر ہو وہ ٹھنین ہے جو لذت نکاح سے محروم اور اُس کا منکر ہے (اس سے لذت نکاح کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ عیاں میں ہے) پڑو

جیسے ہر حاسہ کی خاص لذت اور خاص الم ہے جو دوسرے حاسہ کے لیے نہیں ہے (مثلاً آنکھ روشنی اور جھلکتے ہوئے رنگوں سے اور کان کو سریلے راگوں سے اور ذوق کو عمدہ کھانوں سے اور لذت و ہم کی امید سے ہے اور الم ہر حاسہ کا انکی مرغوبات کے اضداد سے ہوتا ہے۔ اور یہ لذت و الم بقدر اپنے اپنے ادراک کے ہوتا ہے اسی طرح خواہش اور غضب کے بھی لذت اور الم کے اسباب ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے لذت و الم میں اختلاف ہے اور کمال نور اسپہبدی کا یہ ہے کہ قوت

قہر و محبت کو ان کا حق بخشے اس لئے کہ نور باطبع اپنے ماتحت پر غالب ہے اور ایسا ہی محبت کا حال بھی ہے۔ اپنے مافوق یعنی اپنی اصل سے اُس کو عشق ہے۔

پس سزاوار ہے کہ نور اپہیدی مسلط کرے اپنے قہر کو تاریک قالب پر اور اپنی محبت کو عالم نور کی طرف بڑھائے تاکہ وہ دونوں قوتوں کا حق ادا کر سکے اور اگر شفاوت اُس کے مقدر میں ہے تو اُس کو محبت اور عشق ہوگا تاریک جوہروں سے پس تاریکی اُس پر غالب آجائے گی۔ (اور عالم نور سے دوری ہو جائے گی)

نور اپہیدی کی محبت عالم نور سے جیسی چاہیے اسی وقت ہوتی ہے جبکہ اُسکو اپنی ذات اور عالم نور اور ترتیب وجود اور معاد وغیرہ کی معرفت ہوتی ہے بقدر طاقت بشری۔ اور اس لئے تدبیر قالب کی اور عنایت اُس پر بھی ضروری ہے تاکہ ترکیب بدنی محفوظ رہے۔ پس سب سے عمدہ اخلاق اعتدال ہے (خواہش اور غضب میں) اور فکر کے نقص میں جو مہات بدن کے لئے ہو اور اُس کی نجات نہیں جو اپنی مہمت کو امور اخروی میں زیادہ تر نہ صرف کرے اور جس کو عالم نور کی فکر نہ ہو۔

جب کہ تجلی کی نور اپہیدی نے حقائق پر اطلاع حاصل کر کے اور منبع نور حیات سے اُس کو عشق ہوا اور پاک ہوا برزخوں کی پلیدی سے اور مرنے کے بعد عالم نور محض کا مشاہدہ کیا قالب سے نجات پا گیا۔ اور لامتناہی اشراقات نور الانوار سے اُس پر پرتو فگن ہوئے بغیر کسی واسطہ کے اور بالواسطہ جس کی طرف اس کے پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ اور تو اہر کے انوار کا بھی انعکاس ہوا اور اپہیدیت یعنی انوار مدبرہ کا بھی پرتو پڑا اجوازل ہی سے لامتناہی اور ظاہر ہیں ہر ایک کا نور پڑا اور تعدد لامتناہی سے اُس پر اشراقات ہوئے تو وہ لذت لامتناہی سے بہرہ یاب ہوا اور ہر ایک پچھلا اگلوں کے نفوس سے لذت یاب ہوا اور اگلے نفوس کو اُس سے لذت ملی اُس کا اشراق اوروں پر اور رونکا اشراق اس پر ہوا انوار لامتناہی سے اور یہ نوری اشراقات اور عقلی دائرہ پیدا ہوئے اور اس پر مزید ہو جلال نور الانوار کا اور اُس کا مشاہدہ جو سب پر محیط ہے تو اسکی رونق

کہیں سے کہیں پہنچی۔ نور مجرد کے مدرک اور ادراک اور مدرک کا ظلماتیات کے ان تینوں سے قیاس نہیں ہو سکتا (کیونکہ جسمانی قوتیں اگرچہ مدرک اور مدرک ہوں اور ادراک بھی ہو نہ نور مجرد کی لذت اُس کی لذت سے قیاس کی جاسکتی ہے اور نہ وہ لذت نور سے محیط ہے اس عالم میں۔

شراحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہاں ایک نفی اشارہ مکارم اخلاق کی جانب کیا ہے۔ چونکہ مصنفؒ کے کلام میں اس کا ذکر شامل ہے۔ لہذا ایک مختصر بیان مکارم اخلاق کا مناسب ہے؛

خلق ایک ملک فضائی ہے جس کے حاصل ہونے سے صدور فعل نفس سے بسہولت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ غور و فکر کیا جائے۔ علم نفس میں ثابست ہو چکا ہے کہ نفس کی تین قوتیں ہیں ایک دوسرے سے جدا اس لئے ان قوتوں کے اعتبار سے اُس سے مختلف افعال کا صدور ہوتا ہے۔ ارادہ کی مشارکت سے ایک اُن میں سے قوت ناطقہ ہے جس کو نفس ملکی کہتے ہیں اور وہ مبداء فکر و تمیز کا ہے اور حقائق امور پر نظر کرنے کا اُس کو شوق ہے۔ دوسری قوت شہوانیہ جس کو نفس ہہیمی کہتے ہیں اور وہ مبداء خواہش کا ہے اور اُس کو کھانے پینے اور لذتوں کا شوق ہے تیسری قوت غضبیہ جس کو نفس سہی کہتے ہیں وہ مبداء غضب اور تہور کا ہے اور اُس کو ہولناک امور پر پیش قدمی کرنے کا شوق ہے اور تسلط اور ترنفع چاہتی ہے پس فضائل کی تعظیم بھی ان تینوں قوتوں کے اعتبار سے ہونا چاہیے ہے اعتدال اور تنہذیب سے ان قوتوں کی۔

اگر اعتدال قوت ناطقہ کا اعتدال ہو تو اُس سے فضیلت حکمت کی حاصل ہوتی ہے۔ یہ فضیلت ایک وسط ہے۔ درمیان طرفین افراط و تفریط کے طرف افراط میں سفاہت ہے۔ اور طرف تفریط میں مبلد یعنی احمق ہے۔ اور اگر حرکت نفس ہہیمیہ کی اعتدال سے ہو تو اُس سے فضیلت عفت کی پیدا ہوتی ہے اور اُس کے طرفین افراط و تفریط میں شرہ اور خودی ہے۔ شرہ شدت سے انہماک لذت میں اور خود بخلاف اس کے بازرہنا ایسی لذتوں سے بھی جس کی عقل اور شرع نے اجازت دی اور جو بقائے شخص اور نفع کے لئے واجب ہیں۔

تیسرے اگر قوت سبھی کی حرکت معتدل ہو اور عقل کی تابع ہو تو اس سے فضیلت شجاعت پیدا ہوتی ہے جو کہ خط ہے درمیان افراط و تفریط یعنی تہور اور صبر۔ تہور ایسے امور پر اقدام کرنا جن پر اقدام اچھا نہیں ہے اور خواہ مخواہ معرض ہلاکت میں پڑنا اور جس بزدلی ایسے موقع پر اٹھار مردانگی نہ کرنا جہاں حفظ نفس و مال و عرض کے لئے واجب ہے۔ پک

ان تینوں فضیلتوں کے امتزاج سے ایک حالت تشابہ پیدا ہوتی ہے جو کہ کمال ان فضیلتوں کا ہے اس کو عدالت کہتے ہیں اور وہ وسط ہے درمیان افراط و تفریط ظلم و انظلام کے۔ پک

ظلم کے معنی وضع الشے علی غیر محلہ اور عرفاً دوسروں کے حقوق میں دست اندازی کرنا اور انظلام خود جو رکاب برداشت کرنا اور دفع غیر ملامت کے لئے بالکل حرکت نہ کرنا۔ پک

یہ اجناس ہیں کہ مکارم اخلاق اور ان کے اضداد اور ان اجناس سے ہر ایک کے تحت میں متعدد انواع ہیں اور ہر ایک کے طرفین میں روایتیں ہیں جن کے بیان کے لئے کتب علم اخلاق مثل اخلاق ناصری و اخلاق جلالی ملاحظہ کرنا چاہیئے۔ پک
اس کی ایک موٹی سی مثال ملکہ تحریر ہے جس شخص کو حاصل ہے وہ قلم برداشتہ جو پاتا ہوتا ہے لکھ لیتا ہے بخلاف اس شخص کے جس کو یہ ملکہ نہ ہو وہ یہ بیچ دینے بیچ فروش دوا و اسروادات اور حرفوں کے جوڑ توڑ ہرگز نہیں بنا سکتا اسی طرح اخلاق کا جب ملکہ ہو جاتا ہے اس سے افعال نیک یا بد جس کا ملکہ ہو گیا ہو نہایت سہولت کے ساتھ بلا غور و تامل سرزد ہوتے ہیں جس کو سچ بولنے کا ملکہ ہے وہ ہمیشہ سچ ہی بولے گا جس کو شجاعت کا ملکہ ہے وہ حسب موقع اسی پر عمل کرے گا۔ عقیقہ عورتیں نامحرموں سے پردہ کرنے میں بغیر سوچ سمجھ کے عمل کرتی ہیں ان کو پردہ داری اور حیا کا ملکہ ہوتا ہے بخلاف شوخ اور بے باک عورتوں کے باوصف سات پردوں میں چھپنے کے بھی ان سے ایسے حرکات سرزد ہوتے ہیں کہ تاڑنے والے تاڑ جاتے ہیں۔ مکارم اخلاق کسی ہیں وہ عمل اور ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں وہی نہیں ہیں ورنہ ہر شخص اپنی طبیعت سے نیک یا بد ہوتا پھر تعلیم و تعلم کی ضرورت ہی کیا تھی ۱۲۔ پک

کیونکہ وہ ممکن ہے کہ لذت برزخی خود ہی حاصل ہوئی ہے ترشح سے اور نوری کے
جسمانیات پر۔ (جس کا بیان سابق میں ہو چکا ہے کہ تمام لذتیں نور سے ہیں اور لذت جسمانی
کا فیضان رب النوع سے ہوتا ہے اور اُس کی بوجھار طلسمات کے اشخاص پر پڑتی
ہے۔ جسے کہ لذت ازدواج بھی ایک ترشح لذات حقہ سے ہے۔ کیونکہ کوئی مرد سے
سے عشق نہیں کرتا بلکہ خوبصورت کو جس میں شائبہ نور کا ہے اور لذتِ عشق حرارت
سے پوری ہوتی ہے کہ وہ بھی نور کے عاشقوں سے ہے اور اُنسی کے معلولات سے ہے
اور حرکت سے وہ بھی معلول اور عاشق نور ہے۔ اور حرکت کرتی ہیں دو قوتیں محبت اور قہر جسے
کہ نہ چاہتا ہے کہ مادہ پر تسلط ہو۔ عالم نور سے محبت مع تہر (غلبہ) نور کو اور محبت مع فرمان پذیری
مادہ کو پہنچتا ہے اُسی نسبت سے جو کہ علت کو معلول سے ہے۔ اور دونوں یک جان دو قالب
ہونا چاہتے ہیں تاکہ کوئی حجاب برزخی فی مابین باقی نہ رہے۔ اور یہ رفع حجاب کا ارادہ طلب ہے
نور اسپہبدی کی لذات عالم نور کو جہاں کوئی حجاب نہیں ہے۔ جو اتحاد عالم انوار میں ہے
وہ اتحاد عقلی ہے نہ جسمی۔ جیسے نور اسپہبدی کو جب تعلق ہو ابرزخ سے اور قالب اُس کا
منظر ٹھہر تو اُس کو وہم ہوا کہ وہ بھی اُسی میں ہے۔ (حالانکہ نور اسپہبدی مجرد اور لامکانی ہے)
پس انوار مدبرہ جب جدا ہوتے ہیں (ابدان کاملہ سے) ازیکہ اُس کو بہت نزدیکی ہے
انوارِ قاہرہ عالیہ اور نور الانوار سے اور عشق کا علاقہ عالم انوار کے ساتھ بہت ہے اس لئے
اُس کو وہم ہوتا ہے کہ وہ بھی انوارِ قاہرہ سے ہے۔ ہو جاتے ہیں انوارِ قاہرہ مظاہر مدبرات
کے لئے۔ (بعد قالب کی دوری کے) جیسے بدن اُن کے مظاہر تھے (قبل مفارقت بدن کے)
اور جس نسبت سے محبت بڑھتی ہے جس میں شائبہ غلبہ (جیسے سلاطین اور حکام کی محبت)
اُسی نسبت سے اُنس اور لذت ہمارے عالم میں زیادہ ہوتا ہے۔ اور یہی حال حیوانات
کے باہمی عشق کا ہے (یہ بھی زیادہ ہوتا ہے زیادہ ہونے سے محبت اور غلبہ کے اور یہ زیادہ
ہونا اُنس کا اُسی نسبت سے ہے جیسے زیادہ ہونا محبت کا جس میں شائبہ غلبہ کا ہے اس عالم
جسمانی میں۔ اگرچہ محبت ناقص ہے بسبب کثرتِ حجاب کے۔ تو پھر تم کیا کہو گے اس عالم کے
باب میں جہاں پوری محبت ہے اور غلبہ بھی پورے۔ خالص ایسا کہ بس نور ہی نور ہے اور اُنس
کی چمک دمک اور زندگی۔ اس لئے کہ وہ ان تاریکی ذرا بھی نہیں تو اس عالم میں اُنس اور
لذت سب سے بڑھی چڑھی ہے۔ و

چنانچہ کام پاک
میکھا اس طرح
اشارہ ہے نور عالم
الروحان کی طرف
علی النساء۔
بمختصر و قالب
ہیں عورتوں پر

دو کا ایک
ہو جانا محال
ہے۔

یہ نہ سمجھ لینا کہ انوار مجرودہ مفارقت کے بعد شے واحد ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ دو چیزیں کبھی ایک نہیں ہوتیں کیونکہ اگر دونوں باقی رہیں تو ایک نہ ہوئیں اگر دونوں فنا ہو گئیں تو بھی اتحاد نہ ہوا اور اگر ایک باقی رہی اور دوسری فنا ہو گئی تو وہ ہونا نہ ہوا اور سوائے اجسام کے کہیں اتصال اور امتزاج نہیں ہے۔ (کلام انبیاء اور حکما کے ظاہر الفاظ سے جو اتحاد اور حلول نکلتا ہے اُس سے شدتِ قرب مراد ہے کیونکہ مجردات کا اتحاد محال ہے اسی طرح حلول بھی کیونکہ حلول ممکن ہے اعراض میں نہ جو اہر میں جو قائم بذات خود ہیں کسی محل کے محتاج نہیں اور شدتِ قرب سے تو ہم اتحاد اور حلول کا ہوتا ہے اور ہم استغفار کرتے اُس بات سے جو بایزید اور حسینؑ ابن منصور اور سیح ابن مریم کے بارے میں نقل کرتے ہیں) بگو

مجردات معدوم نہیں ہوتے پس ان میں عقلی امتیاز ہے اس لیے کہ اُن کو اپنی ذات کا شعور ہے اور اپنے انوار اور اشراقات کا شعور ہے۔ اور تخصیص کی بنا قالب کے تصرفات پر ہے یعنی بدن سے تعلق کے بعد جو بیاتیں یا صفات نفس نے اکتساب کئے ہیں اور ہر ایک کا مادہ جدا جدا ہے اور حدوث کا وقت بھی الگ الگ ہے اور اُس کے سوا جو بیاتیں مختلف ہیں پس دو نفس بیاتوں میں مشترک نہیں ہیں جمیع وجوہ سے بلکہ فرق ہے بیاتوں میں اور یہی وجہ امتیاز ہے بلکہ مجردات بدن سے جدا ہو کے ثابت اور ممتاز ہیں اس حیثیت سے کہ اُن کے مظاہر انوار تامہ ہو جاتے ہیں جیسے آئینے مظاہر مثل کے ہیں۔ یعنی مثالیں جو معلق ہیں کسی محل میں نہیں ہیں۔ جیسے قبل مفارقت کے بدن اُن کے ظاہر ہونے کے محل تھے۔ بگو

واقع ہے مدبرات پر سلطنت انوار قاہرہ کی (لیکن یہ سلطنت یا غلبہ شائبہ محبت سے خالی نہیں ہے۔ تو واقع ہوتے ہیں مدبرات ایسی لذت و عشق و قہر مشاہدہ میں کہ اُس کے ساتھ کسی لذت کا قیاس نہیں ہو سکتا اور قہر (غلبہ) عالم اعلیٰ کا مقصد نہیں ہے (مثل قہر عالم ادنیٰ کے جب ایک ضد دوسرے پر غالب ہوتی ہے تو یہ دوسری فنا ہو جاتی ہے) کیونکہ طبیعت قبول کنیوالی عدم کی وہاں منفی ہے (کیونکہ انوار مجرودہ بنا خود وجود و درک لذت ہیں رنگ برتے اُن کا ایجاد کرنے والا۔)

۱۵۔ قرب سے بھی یہاں تشابہ صفات مقصود ہے نہ کمی مسافت ۱۲۔

۱۶۔ اشراق کی اصطلاح بجائے تشخص کے ہے تشخص کے مفہوم سے فی الجملہ مجرد کا مادی ہو جانا یا مادہ میں سمانا نکلتا ہے۔ ۱۲۔

بلکہ لذت کامل ہوتی ہے تھر سے اور مدبرات ظاہرہ جو مشابہ ہیں تو اہر سے مقدس ہیں اللہ تعالیٰ جل شاذ کی قدوسیت سے طوبیٰ لہم و حسن آب۔ (مبارک ہو ان کو خوشی جائے دنیاوی)۔

فصل :- (احوال نفوس انسانہ کا بعد مفارقت بدن کے اُن کی پانچ قسمیں ہیں کیونکہ نور اسپہبدی یا کامل ہے حکمت نظری و عملی میں یا متوسط ہے دونوں میں یا عملیہ میں کامل ہے نہ عملیہ میں یا عملیہ میں کامل ہے نہ عملیہ میں یا دونوں میں ناقص۔ اول مرتبہ کامل ہے سعادت میں اور یہ سابقین اور مقربین ہیں دوسرا تیسرا چوتھا متوسطین ہیں سعادت میں یہ چاروں اصحاب یمن سے ہیں پانچواں بھر پور ہے شقاوت میں یہ اصحاب شمال سے ہیں اُن کا مقام ہویہ و ما اور اک ماصیہ (اور تم کیا جانو کہ صاویہ کیا ہے) پہلے مرتبہ کا ذکر فصل گذشتہ میں ہوا اب رہے باقی چار۔) سعید جو متوسطین سے ہیں۔ (یعنی متوسط علم و عمل میں نہ سعادت میں ورنہ تین ہی مرتبہ نکلیں گے کامل متوسط ناقص۔ یعنی دوسرا اور تیسرا مرتبہ جو اوپر قرار دیئے گئے ہیں) زاہد اور پاک بعد مفارقت بدن وہ نجات پاتے ہیں طوف عالم مثل معلقہ کے منظر اُن کے بعض برازخ علیہ یہ ہوتے ہیں اور ان دونوں کو ایجا دشل پر قوت ہے پس استحضار ہوتا ہے کھانے کی چیزوں کا جن میں لذت ہے اور صورتیں پیاری اور سماع پاکیزہ وغیرہ یعنی لباس اور پیشہ کی چیزیں اور اُس کے مثل اور یہ استحضار موافق اُن کی اشتہا کے ہوتا ہے۔ اور یہ صورتیں اُن صورتوں سے جو ہمارے پاس ہیں اپنی صفت میں پوری ہیں یعنی اُس عالم کی صورتوں سے۔ کیونکہ ان صورتوں کے مظاہر اور حوامل ناقص ہیں (کیونکہ وہ بیہوشی عالم کون و فساد کی ہے اور مظاہر اُن صورتوں کے کامل ہیں کیونکہ وہ اجرام فلکیہ ہیں اُن میں کون و فساد نہیں ہے اور اُن کا قیام ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے کیونکہ جو علاقہ اُن کو برازخ اور ظلمات سے ہے وہ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اس لئے کہ برازخ علویہ میں کبھی ٹوٹ پھوٹ نہیں ہوتی۔) پھر اصحاب شقاوت جہنم کے اطراف میں جمے ہوئے ہیں اور صبح کی ان لوگوں نے

صور معلقہ
مثل افلاطونیہ
نہیں ہیں۔

درجہ ایکہ سرنگوں تھے۔ خواہ نقل (تناسخ) حق ہو خواہ باطل کیونکہ حجتیں دونوں طرف
نفیض کی ضعیف ہیں اور جب انہوں نے نجات پائی برزخی قابلوں سے تو ان کے لئے
سکے صور معلقہ کے ہیں جیسا ان کا اخلاق ہو۔ اور صور معلقہ مثل افلاطونیہ نہیں ہیں کیونکہ
مثل افلاطونیہ نوری ہیں اور ثابت ہیں عالم انوار عقلیہ میں۔ اور یہ وہ مثالیں ہیں جو معلق
ہیں عالم اشباح مجرد میں۔ ان مثالوں سے بعض ظلمانی ہیں (عذاب کیا جاتا ہے ان سے
اشتیاق پر یہ نہایت بد صورت اور مکروہ ہیں ان کے دیکھنے سے نفس کو رنج پہنچتا ہے)
اور بعض روشن ہیں یہ سعیدوں کے لئے ہیں خوب صورت ہیں ان سے خوشی ہوتی ہے)
اور لذت ملتی ہے (یہ مثل علماں اور حوروں کے ہیں۔ پڑ

جب کہ صیاحی معلقہ آئینوں وغیرہ میں نہیں ہیں اور نہ انکا کوئی محل ہے (اس عالم
سے نہیں ورنہ ان کا ادراک ہو سکتا حواس ظاہری سے اور کسی منظر کی ضرورت نہ ہوتی
مگر وہ نورانی جوہر ہیں بذات خود قائم عالم مثال میں اور حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے
مگر بذریعہ مظاہر کے) پس جائز ہے کہ ان کا منظر اس عالم سے ہو (یعنی عالم حس سے ان
مظاہر سے ان کا ظہور ہو بہ سبب صفالیت کے جو ہوا میں یا پانی میں اور اجزاء زمین میں ہو)
اور کبھی یہ ایک منظر سے دوسرے منظر میں انتقال کرتے ہیں کیونکہ ان میں قوت انتقال ہے
کبھی تو وہ ہوا میں دیکھائی دیتے ہیں کبھی پانی میں اسی طرح اور مظاہر میں۔ اور ان میں سے
پیدا ہوتی ہے ایک قسم جن اور شیاطین کی (اسی طرح غول صحرائی اور بعض شہروں اور
زمینوں میں ظاہر ہوتے ہیں بسبب کسی خاص مناسبت کے جیسا کہ مصنف حج کو تحقیق ہوا
ہے ایک جماعت کی شہادت سے جن کا اتفاق جھوٹ پر محال ہے) اس پر شہادت
دی ہے ایک جماعت نے جن کے شمار کا حصر نہیں ہو سکتا اہل در بند سے (اور وہ شہوان
کے شہروں سے ہے) اور ایک قوم نے جن کا شمار نہیں ہے ایک شہر کے رہنے والوں
سے جس شہر کا نام میانج ہے (آذربائیجان کے شہروں سے) یہ صورتیں (جنی و شیطانی)

۱۵۔ جن مشکین کے نزدیک ایک ہوائی جاندار ہے ناطق اور اس کا بدن شفاف ہوتا ہے اس کی
شان سے ہے مختلف صورتیں بدلنا ۱۲۔ ش
۱۶۔ یعنی غیر متواتر ۴۔ جو مثل بیہیہات کے ہے بشرطیکہ شرائط تواتر کے پورے ہوں۔ ۱۲۔ م

جماعت کثیر اس طرح کہ اکثر شہر کے لوگ اُن کو دیکھتے تھے دفعتاً ایک مجمع کثیر اس طور سے کہ اُن کا دفع کرنا امکان میں نہ تھا اور یہ ایک دو بار نہیں بلکہ ہر وقت ظاہر ہوا کرتے تھے اور انسان کا ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا تھا اور کبھی بہت سے امور کا تجربہ ہوا (دیکھنا اور معاہدات سے) ایسے قالب دیکھے گئے ہیں جو چھوئے نہیں جاسکتے جن کا منظر حس مشترک نہیں ہے گویا کہ ستر یا پارہ پوش ہیں اور بدن کی مقاومت کرنے میں اور لوگوں سے کشتی لڑتے ہیں اور میرے دل میں صحیح تجربے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عالم چار ہیں اول انوارِ قاہرہ دوسرا انوارِ مدبرہ اور تیسرا دونوں برزخ (فلکی اور عرفی) چوتھا صورت معلقہ ظلمانیہ اور مستفیہ۔ ظلمانیہ میں عذاب ہے اشقیاء کے لیے (اور مستفیہ میں نعمت ہے سعیدوں کے لیے)۔

ان نفوس سے زینے اس عالم کے نفوسِ ناطقہ سے اور مثل معلقہ سے حاصل ہوتے ہیں جن اور شیطان۔ اور صورت معلقہ میں وہی سعادت ہیں (متوسطین کے لیے) یا جو اُن کے مثل ہوں حسب خواہش اُن کے لذتیں ملتی ہیں۔

یہ مثالیں کبھی از سر نو حاصل ہوتی ہیں اور پھر باطل ہو جاتی ہیں مثل آئینوں کی صورتوں کے اور تخیلات کے (کیونکہ وہ بسبب مقابلہ اور تخیل حیوانی کے حاصل ہوتی ہیں اور مقابلہ اور تخیل کے نہ ہونے پر باطل ہو جاتی ہیں۔ اور خواب میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی آئینہ کی صورت اور خیال کے حکم میں ہیں اُن کا فیضان انوارِ مجرہ سے ہوتا ہے موافق استعداد خواب دیکھنے والے کے۔

کبھی پیدا کرتے ہیں مثل معلقہ کو انوارِ مدبرہ فلکیہ تاکہ یہ مثالیں اُن کے منظر بنیں برگزیدہ یا طالبانِ بصیرت کے لیے اور جن کو مدبرات پیدا کرتے ہیں وہ نوری ہیں اور نیک و پاکیزہ روحیں اُن کے ساتھ ہوتی ہیں اور کبھی چھوڑ دیتی ہیں (یہ مثل معلقہ اپنے مظاہر یعنی آئینہ اور تخیلات کو اُن میں حاصل ہونے کے بعد تاکہ بن جائیں انوارِ مدبرہ فلکیہ کے مظاہر طالبانِ بصیرت کے پاس۔ بظاہر یہاں عبارت میں کچھ لفظوں کا فرق پڑ گیا ہے اس لیے کہ وہ جس کو مدبرات خلع کر دیتے ہیں اپنے مظاہر سے اور اُن کی حفاظت کرتے ہیں لازم نہیں ہیں کہ نوری ہوں اور اُن کو نیک اور پاکیزہ روحیں مصاحبت کریں بخلاف اُن کے جن کو پیدا کرتے ہیں مدبرات جائز بلکہ ناجائز

ہیں کہ وہ ایسی ہوں کیونکہ علت اگر اشرف ہے تو معلول بھی اشرف ہوگا جب مشاہدہ کیا گیا ان مثالوں کا اور وہ جس کا مشاہدہ ہوا جس مشترک کی طرف منسوب ہے پس دلالت کی مشاہدہ نے کہ مقابلہ میں مشاہدہ کی مطلق شرط نہیں ہے بلکہ ابصار مقابلہ موقوف ہے کیونکہ مقابلہ بھی ایک قسم کا پردہ اٹھانا ہے۔ (اور پردے کا اٹھ جانا شرط مشاہدہ کی ہے)۔ بچو

یہ عالم جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی عالم اشباح مجردہ (وہی وہ عالم ہے جس کی طرف اشارہ کیا ہے اگلے حکیموں نے کہ عالم حسی کے سوا ایک عالم مقداری اور بھی ہے جس کے عجائب کی کوئی انتہا نہیں ہے اور نہ اُس کے شہروں کا کوئی شمار ہے اور اُسی عالم کے شہروں سے ہیں جابلقا اور جابر صایہ دونوں بڑے شہر ہیں ہر ایک شہر کے ہزار دروازے ہیں اُن کے رہنے والوں کا کوئی شمار نہیں ہے وہ یہ نہیں جانتے کہ خدا نے آدم اور اُس کی ذریت کو خلق کیا اور وہ مقابل عالم حسی کے ہے اُس کے افلاک مثالی بھی ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اُس کے عنصریات اور مرکبات حرکت اللہ کے آثار کو اور اشراقاتِ عالم عقلیہ کو قبول کرتے ہیں اور وہاں بے نہایت نوعیں صورِ معلکہ کی پیدا ہوتی ہیں اُن کے مختلف طبقے ہوتے ہیں لطافت اور کثافت کے اعتبار سے اور ہر طبقہ کے اشخاص لا متناہی ہیں اگرچہ طبقات متناہی ہیں۔ انبیاء۔ اولیاء اور حکماء متالہمین نے اس عالم کا اعتراف کیا ہے اور سالکانِ راہِ خدا کے لئے اس عالم میں مطالب و اغراض ہیں انہماکِ عجائب اور خوارقِ عادات کے لئے اور بعض ساحراور کاہن بھی اُس کو دیکھتے ہیں اور اُس کے بعض عجائب کو ظاہر کرتے ہیں)۔ بچو

اسی عالم اشباح مجردہ سے تحققِ نبوتِ اجساد کا (جیسے کہ وارد ہوا۔ ہے شرائعِ الہیہ میں) اور اشباحِ ربانیہ کا تحقق بھی اسی عالم سے ہو سکتا ہے (یعنی اشباحِ عظیمہ فاضل اور یلیح یا ڈرانے والے بدقوائح اس میں ظہور عارتِ اولی کا ہے اور اشباح جو لائقِ عقل اول کے ظہور کے ہیں اور ہر عقل کے لئے اشباح ہیں مختلف صورتوں کے جو عقول کی شان کے لائق ہیں۔ اور کبھی اشباحِ ربانیہ کے مظاہر اس عالم میں ظاہر ہوتے ہیں جب یہاں ظاہر

ہوتے ہیں تو انکا ادراک ہو سکتا ہے جیسے موسیٰ بن عمران علی نبینا وعلیہ السلام نے ظہور باری تعالیٰ کا طور پر دیکھا جس کا ذکر توریت مغایس میں ہے اور جیسے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے جبریل علیہ السلام کو وحیہ کلبی کی صورت میں دیکھا جو اسی سے تحقیق ہوتے ہیں جمیع مواعد نبوت (یعنی اہل جنت کا جنت کی نعمتوں میں آرام کرنا اور اہل دوزخ کا عذاب کیونکہ جد مثالی میں نفس کا تصرف ویسا ہی ہے جیسا جسم عنصری میں ہے اُس کے بھی سب حواس ظاہر و باطن ہوتے ہیں کیونکہ مادہ رک و حقیقت وہی نفس ناطقہ ہے۔ بگو

کبھی حاصل ہوتے ہیں بعض نفوس متوسطین سے جو صاحب اشباح معلقہ مستغیثہ ہیں جن کا منظر افلاک ہیں طبقہ فرشتوں کے شمار کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ (حسب طبیقا) افلاک جس قدر جو نفس پاک و صاف نہ ہوئے ہی اونچے آسمان سے اُس کا تعلق ہوتا ہے اور جہاں تک رسائی مقدس اور متاہمین کی ہے جو حکمت نظری اور عملی میں کامل ہیں) اعلیٰ ہیں عالم ملائکہ سے۔ بگو

فصل :- اس بیان میں کہ شر اس دنیا میں اور شقاوت آخرت میں کمتر ہے خیر و سعادت سے۔ بگو

شقاوت اور شر لازم ہوئے ہیں اس عالم ظلمات میں حرکات سے۔ اور ظلمت اور حرکت لازم ہے انوار قاہرہ اور دیرہ کو فقر و احتیاج کی حیثیت سے جو ان کو بذات خود عارض ہے نور الانوار پر محال ہے ہیات اور جہات ظلماتیہ پس اس سے صادر نہیں ہوتا شر (یعنی بالذات۔ اسی طرح عقول و نفوس سے بھی بالذات شر کا صدور نہیں ہوتا بلکہ بالعرض ہوتا ہے کیونکہ فقر ان کو عارض ہے اُس سے ظلمت کا صدور ہوا اور حرکت مقتضی ہے شرکی۔ فقر اور ظلمات ضرورۃً لازم ہیں معلولات کو ماہیت سے مثل اور لوازم ماہیت کے جن کا سلب محال ہے (ماہیت کو شے معلول کی کیونکہ اُس کی ماہیت سے احتیاج ہے غیر کی ہی فقر ہے جس کو لازم ہے ظلمت بلکہ شر پس شر کا سلب ماہیت سے اُسی طرح متنع ہے جیسے مثلث سے تین زاویوں کا۔ یہ جواب ہے ان کے لئے جو کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ شر کو نہ پیدا کرتا تو اچھا ہوتا۔) اور وجود کا تصور نہیں ہو سکتا اگر اُس کی ماہیت کے ساتھ۔ (یعنی جمیع احوال و احکام کے ساتھ جو اُس کی ماہیت میں داخل ہیں ان میں سے شر کا لازم ہونا کیونکہ اگر تصور

کیا اجائے وجود کا اور یہ ممکن ہو کہ اس سے بہتر ممکن ہے تو ضرور ہے کہ وہ موجود ہو کیونکہ
 خدا نے تعالیٰ نعوذ باللہ بحیل نہیں ہے۔ اگر اس سے بہتر عالم کا پیدا ہونا ممکن ہو تا تو خدا نے
 اس کو ضرور جانتا ہو گا کیونکہ وہ عالم ہے کلیات و جزئیات کا اگر جانتا ہے اور اس نے
 پیدا نہیں کیا باوصف قدرت یہ بات اس کے جوہر کے منافی ہے۔ اس کو بیان کیا ہے
 امام غزالیؒ نے اپنی بعض کتب میں اور شیخ محی الدین العربیؒ نے کتاب فتوحات مکیہ میں اس
 بیان کو پسند کیا ہے اور وہ بے شک اچھا بیان ہے۔ یہ بھی معلوم رہے کہ شرک کوئی ذات
 نہیں ہے بلکہ عدمی ہے یا وہ عدم ذات ہے یا عدم کمال ذات۔ اور نہیں پائی جاتی کوئی
 شرمگزیہ کہ وہ بڑھتے بڑھتے عدم بن جاتی ہے اور اگر کسی شرم سے کسی کو کوئی نقصان نہ پہنچے
 تو وہ شرم نہیں ہے اس شے کے لئے اور نہ اپنی ذات کے لئے کیونکہ وجود کسی شے کا اپنے عدم کا
 اقتضا نہیں کرتا اور نہ کسی ایسی شے کے عدم کا اقتضا کرتا ہے جو اس کی ذات کا مکمل ہو اور اگر
 شے اقتضا کرے اپنے بعض کمالات کے عدم کا تو یہ عدم شرم ہے نہ کہ وہ شے اس قیاس پر کہ
 ایسا اقتضا غیر معقول ہے کیونکہ جمیع اشیاء طالب ہیں کمالات کی نہ کہ مقتضی ہوں اپنے عدم
 کمالات کے حیثیت سے کہ وہ کمالات ہوں اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ شر اگر موجود ہو تو
 شرم نہیں تو یا وہ شرم ہوگی اپنی ذات کے لئے یا غیر کے لئے اور حجب ایسا نہیں ہے تو شرم بھی موجود
 نہیں ہے۔ زائد انگلی اس لئے شرم بھی جاتی ہے کہ وہ بدن کی خوبصورتی کو باطل کر دیتی ہے
 اور ایسے ہی اور شرم بھی ہیں جس طرح عدم عدم کی حیثیت سے کسی فاعل کی طرف منسوب
 نہیں ہو سکتا مگر بالعرض اسی طرح شرم بھی فاعل کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا الا بالعرض۔
 پس احتیاج کسی دوسرے فاعل کی نہیں ہے جیسا کہ مجوس نے گمان کیا ہے۔ جب تم جانتے ہو کہ
 اور کوئی واجب الوجود نہیں ہے سوا ایک کے اور قسمت اس کی مقتضی ہے کہ لا ایسی غیر موجود
 ہو جس میں کچھ بھی شرم نہ ہو اور اس کا وجود حق اول تعالیٰ شائد سے ہو جیسے عقول اور نفوس
 وغیرہ اور (۲) ایسی شرم ہو کہ اس میں کچھ بھی خیر نہ ہو اور یہ متنع الوجود ہے کیونکہ یہ عدم بحت
 ہے۔ اور (۳) شرم کثیر مع خیر تخیل خیر مطلق سے نہیں ماحصل ہو سکتی اور نہ وہ جس میں خیر نہ
 برابر ہو شر اس عالم میں خیر سے بہت ہی کم ہے۔ (ایک تو یہ عالم ہی بہ نسبت عالم افلاک کے
 حقیر ہے جو کہ عالم عقول سے حقیر ہے اور وہ بھی احقر ہے عالم ربوبیت سے۔ پس اس کی
 جلالت ذات کی نسبت سے شر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔ اگر یہ ساری دنیا شرمی شرموتی

تو بھی کچھ نہ تھا اگرچہ اس عالم میں خیر و سلامتی زیادہ ہے ہم خوب جانتے ہیں کہ مرض اور تکلیف اگرچہ بہت ہو لیکن صحت اور سلامتی اس سے بڑھی ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ خیر غالب ہے۔ جو قاعدہ بیان پیدا نش ہوا یہ غیر متناہی۔ جو

جب کہ قوت قواہر کی غیر متناہی ہے فعل میں اور مادہ میں قوت قبول غیر نہایت ہے اور معدات مثل حرکات فلیک و غیرہ غیر متناہی ہیں بکھلا ہے دروازہ حصول برکات کا اور فیضان معدنی نباتی و حیوانی صورتوں کا جاری ہے۔ اور فیضان انوار مدبرہ یعنی اسپیدیہ انسانیہ کا الی غیر نہایت ہے قرناً بعد قرن جاری ہے۔ کالین مدرات (یعنی نفوس ناطقہ انسانیہ) بدن سے جدا ہونے کے بعد قواہر سے ملحق ہو جاتے ہیں۔ زیادہ ہوتا جاتا ہے شمار مقدس انوار کا غیر نہایت تک یہ حکمت اور خیریت کی منافی ہے اب رہی ایک ہی شق۔ (۵) خیر کثیر مع شریقل جو اس کو لازم ہو اس کا وجود ضروری ہے اور مبدع عالم کی رحمت سے دور ہے کہ اس کو چھوڑ دے اور نہ ایجاد کرے کیونکہ خیر کثیر کو شریقل کے لئے ترک کرنا شر کثیر ہے مثلاً آگ اور پانی سے بے شمار منافع ہیں اگرچہ کبھی کبھی خرق اور غرق کی وجہ سے ضرر بھی پہنچتا ہے اسی طرح حیوانات اور انسان اگرچہ شریر بھی ہیں لیکن خیر ان کی بہت زیادہ ہے شر سے۔ (یہ سب مل کے پانچ قسمیں ہوئیں)۔ یہ سوال کہ خدائے تعالیٰ نے پیدا ہی کیوں کیا اس قسم کو جن میں ذرا بھی شر ہے اور ان کو شر سے بری کیوں نہ پیدا کیا تاکہ ان سے شر بالکل نہ ہوتی یہ سوال فاسد ہے کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کو جیسی اس کی ذات ہے ویسا کیوں بنایا پانی کو پانی اور آگ کو آگ کیوں بنایا اگر اس قسم میں شریقل نہ ہوتی تو پہلی قسم ہو جاتی یعنی وہ جس میں خیر ہی خیر ہے اور یہ پانچویں قسم بالکل ایجاد نہ کی جاتی اگرچہ اس کا ایجاد ضروری ہے کیونکہ اسی کی رحمت کے لئے جائز نہیں ہے کہ مصالح اور خیرات کلیہ کو بعض جزئی شر کے لئے ترک کر دے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب سلامتی بدن کی مقصود ہوتی ہے تو کسی عضو کو کاٹ ڈالتے ہیں اور یہ عین حکمت ہے۔ موجودات کا حصر ان دونوں قسموں میں ہے یا خیر محض یا خیر کثیر مع شریقل اور اسی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔

فصل :- بیان سبب اندازات اور مفیات پر اطلاع ہونے اور اس بیان میں کہ نقوش کائنات کے ازلا اور ابداً محفوظ ہیں برانخ علویہ میں اور ان کی تکرار واجب ہے

اور اشباح مجرودہ عالم شمال میں غیر متناہی ہیں۔ بچو
جب انسان کے حواس ظاہری کے اشتغال کم ہو جاتے ہیں (یا تو اسباب ضروریہ
نوع کے سبب سے مثلاً نیند جس میں حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں اور روح ظاہر سے طرف
باطن کے متوجہ ہوتی ہے۔ یا غیر ضروری اسباب سے اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اصل
فطرت میں آلات ضعیف ہوں تو اس کا شغل تدبیر بدن میں کمتر ہوگا اور جس قدر اس میں
کمی ہوگی عالم باطن کی طرف توجہ زیادہ ہوگی یا غیر فطری مثلاً طبیعت کا نرم و نازک ہونا
یا صغیر میں بتلا ہونا اس صورت میں بھی یہ سبب قلت شغل بدن کے باطن کی طرف توجہ منعطف
ہوتی ہے یا اکتسابی ہو جیسے بعض کاہن ایسے امور سے استعانت کرتے ہیں جس سے جس کو حیرت
اور خیال کو وقفہ ہو جاتا ہے اور نفس ناطقہ بہ سبب ضعف عایق کے امور غیبی سے ملاقات
کرتی ہے۔ پس نفس ناطقہ (بعض اوقات) تخیل کے شغل سے مخلصی پا کے امور غیب پر
اطلاع حاصل کرتی ہے (ایسے امور جو ہو رہے ہیں یا ہو گئے یا عنقریب ہونے والے ہیں۔)
اس پر شہادت دیتے ہیں سچے خواب (حاصل ہوتے ہیں تسامع سے یا معارف سے تسامع
کی یہ صورت ہے کہ غیب پر اطلاع ہو حالت نوم میں کسی اور کو اس لیے کہ محال ہے خلق کثیر
جھوٹ پر اتفاق کر لیں اور وہ حکایت کرتے ہیں اپنے ذاتی مشاہدوں کی کہ خواب میں جو دیکھا
وہ خود یا اس کی تعبیر ظاہر ہوئی۔ تعارف یہ کہ خود دیکھنے والے کو بذات خود مشاہدہ ہوا۔
ایک شخص کہی ایسا نہ ہوگا جس کو اپنی ذات میں اس کا تجربہ نہ ہو ہو۔ مگر یہ کہ کوئی شخص فاسد المزاج ہو اور
اس کی قوت تخیل اور تذکرہ بیکار ہو خواب میں تو وہ معذور ہے۔

جب نفس ناطقہ کو یہ قوت حاصل ہے کہ حالت نوم اور مرض میں عالم غیب پر اطلاع
حاصل کرے تو حالت بیداری اور صحت میں کون مانع ہے الایہ کہ کوئی امر مانع ہو مثلاً اشتغال
محسوسات اور یہ مانع دور ہو سکتا ہے اور اس پر دلالت کرتے ہیں انذارات انبیاء علیہم السلام
اور اہل تجربہ کے جو اولیا اور متاہلین سے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام میں اصلی قوت ہوتی ہے
ان کا نفس قوی ہوتا ہے اور ان کا بدن اشتغال عالم علوی سے اتصال کا مانع نہیں ہوتا
حالت صحت اور بیداری میں ان کے نفس میں ایسی قوت ہے کہ وہ دونوں عالموں سے مشغول
ہونے کی سمائی رکھتے ہیں۔ اور نیک انسان اور اولیاء اللہ کو بذریعہ اکتساب ریاضات
خاص کے یہ قوت حاصل ہو جاتی ہے اور ملک ہو جاتا ہے کیونکہ اگر بدن مانع نہ ہو تو نفس میں اور

عالم علوی میں کوئی حجاب نہیں ہے نفس انسانی کو نفس فلکی سے فیض پہنچتا ہے جیسے ایک آئینہ سے دوسرے آئینہ میں صورت کا انعکاس ہوتا ہے۔

کیونکہ نور مجرود کو حجاب اور حجم مانع نہ ہو تو اس میں اور انوار مدبرہ فلکیہ میں کوئی حجاب متصور نہیں ہے سوائے برزخی اشغال کے۔ کیونکہ حجاب ابعاد کے خواص سے ہے مجردات میں کوئی بدو جہت نہیں ہے کیونکہ یہ خاصہ مادہ کے ہیں انوار اسپیدی (انسانی) کا حجاب جو اس ظاہری اور باطنی کے اشغال میں جب اس سے چھٹکارا ہوتا ہے تو وہ آزاد ہے کہ اس کا اتصال ہو انوار اسپیدی سے برازخ علویہ کے اور اس کو اطلاع ہوتی ہے اُن نقوشوں پر کائنات کے جو برازخ علویہ میں ہیں (کیونکہ کل کائنات منقوش ہیں برازخ علویہ میں) کیونکہ یہ انوار مدبرہ اپنے جزئیات کو جانتے ہیں (بعض نسخوں میں ہے کہ اپنے حرکات کو جانتے ہیں) اور اپنے حرکات کے لوازم کو بھی جانتے ہیں (کیونکہ علم علت اور لزوم کا غیر منفک ہے علم سے معلول اور لازم کے)۔

صورتیں کائنات کی سبب کی سبب مرقم ہیں مدبرات فلکیہ میں اور کائنات کے قوانین اور روابط معلوم اور محفوظ ہیں کوئی امر بیہودہ بے جوڑ نہیں ہوتا بلکہ جمیع امور موافق غیبی مشالوں کے ہوتا ہے جو کہ خدائے تعالیٰ کی یادداشت ہے لوح محفوظ میں اور انذارات دلالت کرتے ہیں عالم جزئیات پر اور نفوس بشریہ کی ذات خاص سے اس کو تعلق نہیں ہے ورنہ کبھی نفوس بشریہ سے غائب نہ ہوتے اور نہ نفوس بشریہ کی قوتوں کے موافق ہیں جو اس کو حاصل ہیں ورنہ کبھی اس سے دور نہ ہوتے کسی وقت پس وہ امور علوی کے سبب سے ہیں امور جزئیہ کی تخیل مجردات عقلی کو نہیں ہوتی لہذا وہ عالم نفسانی سے ہیں وہ نفوس جن کا انلاک سے تعلق ہے پس واجب ہے کہ اُن کے ضوابط کلیہ اپنے مبادی کی طرف سے ہوں کہ جب ایسا ہو تو یوں ہو اور قوانین کا احصاء عقل میں ہے پھر جب کہ منقش ہے نفس فلکی میں اور اُن کی تخیل ہر نقطہ تک پہنچتی ہے پس پلہیے کہ وہ لازم حرکات اور استثناء شرطیات کو جانتے ہوں یعنی لیکن ایسا ہوا تو ایسا ہو گا اور اگر ایسا نہ ہو تو نہ ہوگا جب تم کو یہ مقدمہ معلوم ہوا تو اب سمجھو کہ وہ صورتیں جن کا ادراک نفس کو خواب یا بیداری یا دونوں حالتوں کے باہین ہوتا ہے یا اس کے مثل اور کوئی صورت ہو تو یہ یا تو اس لئے ہوتا ہے کہ اس عالم سے اتصال ہو یا نہ ہو اگر اتصال کے سبب سے ہوتا

اس صورت میں یا کُلّی اتصال ہو یا جزئی اور دونوں مفروضوں سے پس یا تو بہت جلد طے ہو جائے یا ثابت رہے پس اگر ثبوت کُلّی ہو تو متخیلہ جس کی طبیعت سے محاکاۃ ہے وہ اُن معانی کیلئے کو جن کا انطباع نفس میں صورت جزئی میں ہے اُس کی حکایت کرے گی اور یہ عورتیں خیال میں چھپ جائیں گی اور وہاں سے جس مشترک میں منتقل ہوں گی اور مشاہدہ ہوں گی پس جس چیز کا مشاہدہ ہوا اُس کو اُس معنی کُلّی سے جس کا ادراک نفس کو ہوا ہے شدید مناسبت ہے اس حیثیت سے کہ اُن میں صرف کلیت اور جزئیت کے سوا اور کوئی اختلاف نہیں ہے تو یہ خواب تعبیر سے بے نیاز ہو گا اور اگر ایسا نہ ہو پس اگر اس صورت میں ایسی مناسبت ہو کہ اُس پر اطلاع یا تنبیہ ممکن ہے مثلاً معنی کی تصویر لازم یا ضد یا شبیہ سے بنی اس طرح کہ نفس نے دشمن کا ادراک کیا متخیلہ نے اُس کو سانپ کی تصویر سے ظاہر کیا یا بھینس یا اگر ادراک بادشاہ کا کیا تو اُس کی حکایت کی دریا یا پہاڑ سے تو اُس صورت میں تعبیر کی ضرورت ہو گی اور یہ تحلیل ہو گی بالعکس یعنی رجوع کریں گے خیالی جزئی صورتوں سے معانی کیلئے نفسانہ کی جانب اور کوئی ایسی مناسبت نہ ہو جس کا تذکرہ ہو تو ایسے خواب پریشاں متخیلہ کی مسخرگی ہے۔ اور اگر صورت جزئی ثابت رہی اور قوت حافظہ نے اس کی نگاہداشت کی اُسی طرح جیسا وہ تھا اور متخیلہ نے اُس میں تصرف نہ کیا یعنی اشیاء کا غیر اشیاء کی صورت میں تمثیل نہ ہو تو یہ رویا سچ ہو گا اور تعبیر کی اقتیاج نہ ہو گی اور اگر متخیلہ غالب ہے اور نفس کا ادراک ضعیف ہے تو متخیلہ نے اس میں جلد بولد

صورتیں کائنات کی سب کی سب مرسم ہیں۔ بذات فکلیہ میں اور کائنات کے ضبوط معلوم اور ضبط کیے ہوئے ہیں وہ بیہودگی سے نہیں صادر ہوتے (یعنی غیر مربوط نہیں ہیں) بلکہ وہ مثل غیبیہ کے موافق ہیں کہ وہ ذکر حکیم تعالیٰ شانہ کا لوح محفوظ میں ہے اور ایسے اندازت میں جو دلالت کرتے ہیں عالم جزئیات پر اور وہ نفوس بشریہ میں بذات خود موجود نہیں ہیں ورنہ اُس سے ہرگز غائب نہ ہوتے اور نفوس کی قوت اہل سے ماحصل ہوتے ہیں۔ رنہ کبھی اُس سے دور نہ ہوتے۔ پس وہ نہیں ہیں مگر امر علوی کی جہت سے نہ ایسے امور جزئیہ جن کی تحمیل مجردات ثقلیہ کو

نہیں ہوتی پس وہ امور عالم نفسانی فلکی سے ہیں ضرور ہے کہ اُن کے لئے ضوابط کلیہ مقرر ہوں مبادی کی طرف سے کہ جب کبھی ایسا ہو تو ایسا ہو اور وہ قوانین جن کا احصاء عالم عقلی میں ہے پھر جب اُس سے نفس فلکی منقش ہے اور ہر نقطہ کی طرف واصل ہونے کی تخیل کرتی ہے پس اُس کے لئے ضرور ہے کہ لازم حرکات کو جانے شرطیات کو استثنا کر کے (یعنی قیاس استثنائی سے) لیکن ایسا ہے پس ایسا ہے اور ایسا نہیں ہے پس ایسا نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا پس اب یہ سمجھو کہ وہ صورتیں جن کا نفس کو حالت خواب یا بیداری میں ادراک ہوتا ہے اور جو حالت ان کے بین مین ہوا اُس کے مثل۔ یا تو وہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ نفس کو اُس عالم سے اتصال ہو یا نہ ہو پس اگر اتصال کے سبب سے ہو پس وہ امر کلی ہو یا جزئی اور بہر دو تقدیر پس یا تو جلد طے ہو جائے اور اُس پر کوئی حکم نہیں ہے یا ثابت رہے پس اگر کلیہ کا ثبوت ہو تو تخیل جس کی طبیعت سے محاکات ہے اُن معانی کلیہ کو جو نفس میں جزئی صورتوں سے منطبع ہوتے ہیں حکایت کرتا ہے اور یہ صورتیں خیال میں منطبع ہو جاتی ہیں اور وہاں سے جس مشترک میں منتقل ہوتی ہیں پس وہ مشاہدہ ہو جاتی ہیں پس اگر مشاہدہ کو شدید نسبت ہو اُس سے جس کا ادراک نفس کو ہوا ہے معنی کلی سے اُن میں سوائے اس حیثیت کے کوئی فرق نہیں ہوتا الا باعتبار کلیت اور جزئیت کے تو ایسا رویا تعبیر سے مستغنی ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہوا اور کوئی مناسب ہو تو ممکن ہے کہ وقوف حاصل ہوا اور اُس پر تنبیہ ہو جائے جیسے مثلاً معنی کی صورت اُس کے لازم کی صورت میں ہو یا اُس کی ضد یا اُس کی شبہ سے جیسے نفس ادراک دشمن کا ہو تو تخیل اُس کو سانپ یا بھیڑ کے کی صورت سے محاکات کرے یا ملک کا اور اک ہو تو تخیل اُس کو پہاڑ یا دریا کی صورت میں محاکات کرے اس صورت میں احتیاج تعبیر کی ہوگی۔ اور تعبیر سے تحلیل بالعکس مراد ہے یعنی رجوع کرنا خیالی جزئی صورتوں سے طرہ معانی نفسانی کلیہ کے اور اگر نسبت نہ ہو تو ایسا رویا افتخاف اصطلاح جھوٹے خوابوں میں شمار ہوگا جو تخیل کے مذاق سے حاصل ہوتا ہے۔ و
اگر جزئیہ کا ثبوت ہو اور حافظہ اُس کی حفاظت کرے اپنی صورت پر

اور متخیلہ کا تصرف اُس کے تمثل میں نہ ہو جو اُس کی صورت کو بدل دے تو یہ خواب سچا ہو
 بغیر قیاسِ تعبیر کے۔ اور اگر متخیلہ غالب ہو اور نفس کا اور اک ضعیف ہو تو متخیلہ بحدی
 کر کے اُس کو اپنی طبیعت سے بدل دیتی ہے جس مثال کو نفس نے ادراک کیا تھا اُسکے
 خلاف تصویر بناتی ہے اور کبھی تو اس مثال کو بالکل ہی تبدیل کر دیتی ہے اور دوری
 صورت پیدا کر دیتی ہے اور ایسا ہی کرتی رہتی ہے حالت بیداری تک پس اگر ایسی صورت
 پر منتہی ہو جس کو کسی طرح تحلیل سے اصلی صورت کی طرف عود ہو سکے تو وہ ایسا خواب
 ہے جو محتاجِ تعبیر کا ہے ورنہ اضغاثِ احلام سے ہے۔ یہ وہ ہے جو نفس کو مبادیِ عالمیہ
 سے ملتا ہے حالت خواب میں اور وہ جو بیداری میں ملتا ہے اُس کی دو صورتیں
 ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ نفس قوی ہو اور محاذات کے پہلوؤں کے ایسے
 وفاق کرے اور بدن اُس کو مشغول نہ کرے اور مبادیِ عالمیہ سے ملنے میں نہ روکے
 اور قوتِ متخیلہ بھی قوی ہو اس حیثیت سے کہ جس مشترک کو حواسِ ظاہری
 سے بجاتی رہے اس صورت میں بعید نہیں ہے کہ ایسے نفس کو بیداری میں وہی
 واقعہ ہو جو اوروں کو خواب میں ہوتا ہے اسی میں سے وحی صریح ہے جو محتاج
 تاویل کی نہیں ہے اور بعض اُس میں سے وہ ہے جو ایسا نہ ہو پس تاویل کی ضرورت
 ہوگی یا ایسے منامات سے مشابہ ہو جو اضغاثِ احلام ہیں اگرچہ متخیلہ نے غور
 کیا ہو انتقال اور محاکات میں۔ دوسرا اُن میں سے کہ نفس ایسا نہ ہو اور مدد
 حالت بیداری میں ایسی چیز سے جو مدہوش کر دے نفس کو اور متحیر کر دے خیال
 کو جس کا ذکر گذر چکا ہے۔ اور اکثر ایسا اتناق ضعیف عقل والوں میں ہوتا ہے
 جو اصل جبلت سے مدہوشی اور حیرت سے ماہر ہیں۔ یا یہ صورتیں عالمِ علوی
 کے اتصال سے نہ ہوں بدن سے نارغ ہونے کی جہت سے پس اگر یہ عالمِ خواب
 میں ہو تو وہ درحقیقت اضغاثِ احلام ہے اور جھوٹا خواب ہے اور اُس کے
 تین اسباب بیان ہوئے ہیں اول یہ کہ جو کچھ عالم بیداری میں دیکھتا ہے اُسکی
 صورتیں خواب میں باقی رہ جاتی ہیں اور جب سوتا ہے تو خیال سے جس مشترک
 میں منتقل ہو جاتی ہیں وہ بعینہ نظر آتی ہیں اگر اُس میں متخیلہ کا تصرف نہ ہو یا مناسب
 تصرف کرے دوسرے یہ کہ مفکرہ نے ایک صورت بنائی اور یہ صورت سوتے میں

خیال کی طرف منتقل ہوئی اور وہاں سے جس مشترک میں تیسرے یہ کدوچ کے مزاج میں تغیر واقع ہو جو قوت تخیل کی حامل ہے اور ان تغیرات کی وجہ سے اُس کے افعال میں تغیر ہو جس کے مزاج پر صفر غالب ہے اُس کو زرد رنگ کی چیزیں دیکھائی دیں اور اگر حرارت غالب ہو تو اُس کو آگ یا گرم حمام کی محاکات ہو اور اگر برودت غالب ہو تو برف اور سردی معلوم ہو اور اگر سودا غالب ہو تو سیاہ چیزیں اور خوں ناک امور کی محاکات ہو اور اُن سے ڈرے۔ اور ایسی صورتوں کا حصول ہو بہ سبب غلبہ کسی خلط یا کیفیت کے ہو جو ان امور کا موجب ہو اس لئے ہوتا ہے کہ یہ کیفیت کبھی کبھی اپنی جگہ سے تجاوز کر کے اپنی نزدیک کی چیزوں میں پہنچتی ہے جیسے آفتاب کا نور اجسام میں اس معنی سے کہ وہ سبب اس کے حدوث کا ہے اس لئے کہ ایسے اشیاء بھی موجود ہیں جو اپنے امثال کے ذریعہ سے غیروں کو فیض پہنچاتی ہیں اور متخیلہ منطبع ہے ایسے جسم میں جس میں یہ کیفیت ہے پس متخیلہ اس سے متاثر ہوتی ہے ایسا تاثر جو اُس کی طبیعت کے لائق ہے اور متخیلہ جسم نہیں ہے کہ قبول کرے اس کیفیت کو جو کہ مختص ہیں اجسام سے پس متخیلہ سے وہ چیز اُس کو قبول کر لیتی ہے جو اپنی طبیعت سے اس کو قبول کر سکتی ہے۔ جو

اگر ایسے امور حالت بیداری میں حاصل ہوں تو کبھی اُن کو امور شیطانی کہتے ہیں جو کہ جھوٹے ہوتے ہیں۔ اور جو کچھ دیکھا جاتا ہے از قسم غول جن و شیاطین تو یہ کبھی اسباب تخیلی کے سبب سے ہوتے ہیں اور ان اسباب سے ہونا اُن کے وجود خارجی کے منافی نہیں ہے جس کا بیان ہو چکا ہے کیونکہ خیال اُس کا منظر ہے اور اگر خیال میں منطبع نہ ہوں جس طرح آئینہ میں تو اُن کی صورتیں بغیر انطباع کے ظاہر ہوتی ہیں اور اگر منطبع ہوتیں تو انطباع عظیم صغیر میں لازم آتا۔ اور جب کہ شے کی رویت خیال میں مختلف ہوتی ہے تو بدل جاتا ہے مقام دیکھنے والے کا یا وجود یکہ آئینہ اور شے بحال خود ہوں۔ اس بحث سے چھٹکارا ہوا کہ اگر نقوش کائنات جن پر نفس کو اطلاع ہوتی ہے اگر ذکر (یاد) میں اس کا اثر باقی نہ رہے تو اُس پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ جو

تصرف کر کے اُس کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا جو نفس نے ادراک کیا تھا اُس کی صورت بدل کے اور صورت بنائی اور اُس سے دوسری صورت پیدا کی اور یہی حال بیداری تک رہا اگر آخری صورت ایسی ہے کہ اُس سے کسی طریقہ تحلیل سے صورت اصلی تک سراغ لگایا تو اس خواب کو تعبیر کی احتیاج ہے ورنہ خواب پریشان ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن سے نفس کو عالم خواب میں ملاقات ہوتی ہے۔ اب وہ امور جن سے عالم بیداری میں ملاقات ہوتی ہے اُس کی دو صورتیں ہیں :- پہلی صورت یہ ہے کہ نفس قوی ہو اور اطراف و جوانب سے جو چیزیں اپنی طرف کھینچتی ہیں ان سے سربر ہو سکا اور اشغالِ بدنی اُس کو مبادیِ عالیہ سے انفصال کے مانع نہ ہوئے اور متخیلہ بھی قوی ہو کہ جس مشترک کو تو اس ظاہری سے چھٹکارا دے سکے اس صورت میں ممکن ہے کہ جو کچھ عالمِ رویا میں دیکھائی دیتا ہے وہ عالمِ بیداری میں واقع ہو اور خواب اور بیداری میں کوئی فرق نہ ہو جب یہ صورت ہو تو جس کا مشاہدہ ہوا یا تو وہ وحی صریح ہے جس کو تاویل کی حاجت نہیں ہے یا وحی صریح نہیں ہے بلکہ تاویل کی ضرورت ہے یا بیداری میں بھی وہی حالت خواب پریشاں کی سی ہو اگر متخیلہ گہری کوشش کرتی ہو متغافل صورت اور محاکات میں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نفس ایسی قوت نہ رکھتا ہو تو حالتِ بیداری میں مدد لے ایسی چیزوں سے جو نفس میں دہشت اور خیال میں حیرت پیدا کر دیں جس کا ذکر ہو چکا ہے اور ایسے امور اُن لوگوں میں ہوتے ہیں جن کی عقلیں کمزور ہیں یا جس کو اصل جبلت سے دہشت اور حیرت عارض ہے۔ اگر نفس کو عالمِ علوی سے اتصال نہ ہو اور بدن سے فراغ حاصل ہونے پر بعض صورتیں دیکھے یہ بھی خواب پریشاں ہے اور اُس کے تین سبب بیان کیئے گئے ہیں (۱) جو چیزیں عالمِ بیداری میں انسان دیکھا کرتا ہے اُسکی صورتیں خیال میں رہتی ہیں حالتِ خواب میں وہ صورتیں پلٹ کے جس مشترک میں آجاتی ہیں اُن کا مشاہدہ ہوتا ہے وہ صورتیں بعینہ ایسی ہی ہیں جن کو تو اس ظاہری سے دیکھتا ہو اگر متخیلہ اُن میں اپنا تصرف نہ کرے یا مناسب تصرف کرے (۲) قوتِ مفکرہ نے ایک صورت کا اختراع کیا یہ صورت خواب میں خیال میں منتقل ہو کے جس مشترک میں پہنچی (۳) جو روح قوتِ متخیلہ کی حامل ہے اُس میں کوئی تغیر ہو تو قوتِ متخیلہ کے افعال میں بھی موافق اُن عوارض کے تغیر ہو جس کے مزاج پر صرف غالب ہے اُس کو زرد رنگ کی چیزیں دیکھائی دیں جن میں حرارت غالب ہوئی اُس کو آگ اور گرم حمام معلوم ہوا اور اگر سردت غالب ہوئی

تو برف اور جازا معلوم ہوا اگر سودا غالب ہے تو سیاہ اور ہولناک منظر دیکھائی دیئے۔ اور ایسی صورتیں متخیلہ میں اس لئے حاصل ہوتی ہیں کہ جب اُن چیزوں کا غلبہ ہوتا ہے جن سے ایسی صورتیں پیدا ہوتی ہیں تو اُس کا اثر جو چیزیں نزدیک ہیں اُن پر پڑتا ہے جیسے آفتاب کا نور اجسام میں پہنچتا ہے پس آفتاب ہی اُس کے حدوث کا سبب ہے اور متخیلہ کا انطباع ایسے جسم میں ہے جو اُس کیفیت سے متاثر ہوا ہے اس لئے متخیلہ بھی اُس کیفیت سے متاثر ہوتی ہے ایسی تاثیر سے جو اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ متخیلہ کوئی جسم نہیں ہے کہ قبول کرے اُن کیفیتوں کو جو مخصوص ہیں جسم سے پس اس کیفیت سے وہ ایسی چیز کو قبول کرتی ہے جو اُس کی طبیعت کے موافق ہے۔ اور اگر ایسا عالم بیداری میں ہو تو اُس کو امور شیطانی کہتے ہیں اور کبھی غول اور جن اور شیاطین ایسے ہی اسباب سے دیکھائی دیتے ہیں یعنی اسباب تخیلی سے مگر اُس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ اُن کے وجود خارجی کے منافی ہے کیونکہ خیال اُن کا منظر ہے۔ اگرچہ خیال میں انطباع نہیں ہے کیونکہ اگر انطباع ہو تو چھوٹی چیز میں بڑی چیز کا انطباع لازم آئے اور یہ محال ہے اور کبھی شے کی رویت میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ دیکھنے والے کی جگہ بدلتے سے ہوتا ہے حالانکہ شے اور آئینہ دونوں بحال خود درہتے ہیں جب باقی رہتا ہے قوتِ ذکرہ میں وہ جس کا مشاہدہ کیا ہے انواعِ عالیہ میں صریحاً تو کوئی احتیاج تاویل اور تعبیر کی نہیں ہوتی۔ اور جب باقی نہیں رہتا اُس کا اثر ذکرہ میں بلکہ متخیلہ اُس کو ادراک سے دوسرے اشیاء کی طرف منتقل ہونے میں اذکر لیتی ہے (یعنی اصل ادراکات کو جن امور سے تلامزم ہے مثلاً اُس کی شبیہ یا اُس کی ضد یا جو اُس کو لازم ہو یا جو اُس کے مناسب ہو) اس صورت میں (خواہ رویا ہو خواہ وحی) احتیاجِ تعبیر کی ہوتی ہے اور یہ استنباط کرنا ہوتا ہے کہ متخیلہ کس چیز سے اُس کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ (کیونکہ انتقالِ تخیلی تناسبِ حقیقی کا محتاج نہیں ہے بلکہ تناسبِ ظنی کافی ہے یا وہی) تم کو معلوم ہو کہ کائنات کے نقوش (ازل سے اب تک) برازخِ علوی میں محفوظ ہیں تصویریں کبھی ہوئی ہیں (اور کائنات جو اُن کے آثار ہیں) واجب ہے کہ بار بار (عالمِ اعیان میں) واقع ہوں۔ اس معنی سے نہیں کہ معدوم کا اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کے مثل کا وقوع ہوتا ہے۔ اس کو تم فصولِ اربعہ سے قیاس کر سکتے ہو۔ کہ جو امسال ہوا ہے اسی کے مثل سال آئندہ بھی ہوگا۔ مبادیِ عالیہ میں واقعات ہزار ہا برس کے

بعد پھر اسی طرح واقع ہوتے ہیں بعض حکماء نے اُس کی مدت چھتیس ہزار چار سو پچیس (۳۶۴۲۵) سال قرار دی ہے۔) براہِ علمو یہ میں نقوش غیر تنہا ہی نہیں ہیں ترتیب و ارا حاد ثوں کے لئے کیونکہ ایسے مرتب اور مجتمع سلسلوں کا ہونا محال ہے۔ پھر اگر براہِ علمو یہ میں نقوش غیر تنہا ہی حوادث کے لئے زمانہ آئندہ میں ترتیب وار ہوں تو ضرور ہے کہ ہر ایک اُن میں سے کسی نہ کسی وقت واقع ہو اس لئے ایسا ایک وقت آئے گا کہ سب واقع ہو چکے ہوں گے تو یہ سلسلہ تنہا ہی ہو جائے گا اور فرض کیا تھا اس کا غیر تنہا ہی ہونا اور یہ محال ہے۔ اگر ایسا وقت نہ آئے جس میں سب واقع ہو چکے ہوں تو اُس میں ایسے ہوں گے جو کبھی نہ واقع ہوں گے تو وہ کائنات میں نہیں ہیں زمانہ آئندہ میں اور مفروض یہ تھا کہ وہ کائنات میں ہیں یہ محال ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ممکنات مستقبل کسی طرح سے نہ ہوں کیونکہ ممکنات مستقبل صورتوں سے جدا لگا نہ ہیں۔ معقول اور مفصل جو مبادی عالیہ اور پرا زخ علویہ میں ہیں وہ تصویریں کل حوادث مستقبل کی نہیں ہیں (بلکہ ایک ایک صورت سب کے لئے ہے جو متشابہ ہیں)۔ اور یہ بھی درست نہیں ہے کہ یہ وہم کیا جائے کہ کوئی شے کائنات گذشتہ و آئندہ سے ایسی ہے جس کا علم مہررات فلکیہ کو نہیں ہے۔ اور اس وہم سے جھٹلایے وہم کرنے والے انمات اور کہانات صادقہ کو۔ اور خبریں نبوت کی جو واقع ہوئیں یا واقع ہونے والی ہیں اور جھوٹا کر دے متوہم ذکر کر احوال گذشتہ کے کیونکہ برہان سے ثابت ہو چکا ہے کہ ذکر بھی براہِ علمو یہ سے ہے اور انوارِ مدبرہ سے (نہ دماغی انطباع سے) صاحبِ انذار خواہ نبوت سے ہو نہ خواہ کہانت سے خواہ سپچہ خوابوں سے اپنا علم جو اشیا کے بارے میں ہے بذاتِ خود اپنی ذات کے لئے نہیں پیدا کرتا جو موافق واقعہ کے ہو کیونکہ اس کا اور اُس کی نوع کا عجزِ ظاہر ہے اور سونے والے کے قویٰ میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ اس علم کو ایجاد کرے اور نہ اُس کے نفس میں یہ قدرت ہے نہیں تو حالتِ بیداری میں زیادہ تر قادر ہوتا اُس کے ایجاد پر پھر اگر وہ اپنا علم بذاتِ خود اختراع کرتا ہے تو چاہئے کہ قبل علم اُس کو علم ہوتا کہ جزاً اُس کے موافق اختراع کرے اور یہ محال ہے۔ اور انسان بذاتِ خود کچھ تو ضرور جانتا ہے کہ دوسری شے کی طرف سے اُس کو خبر دی جاتی ہے۔ (نہ اُس کے

قوی میں اور اُس کی ذات میں پس امور عالیہ برانخ اور مدبرات میں اعاطہ کئے ہوئے ہیں
واقعات حال و ماضی و استقبال۔ جو

اگر فرض کیا جائے کہ صاحبان برانخ علوی (کے نفوس اور علوم) تنہا ہی ہیں لیکن
وہ استفادہ کرتے ہیں دوسرے سے جو اُن کے اوپر ہے اور اسی سے مدد لیتے ہیں۔ کلام
پھر عود کرے گا اُس شے کی طرف جس سے استفادہ اور استفادہ ہے (اُس سے بھی محال
لازم آئے گا جو اوپر بیان ہو چکا ہے) لہذا ضرور ہے کہ یہ ضابطے ضرور بار بار واقع ہوں اور
وجوب تکرار سے ہمارے یہ مراد نہیں ہے کہ معدوم کا اعادہ ہوتا ہے بلکہ ایک ہی نوع کے
افراد کا اعادہ ہوتا ہے۔ اور فرق ہیئتوں کا محل سے ہے یا زمانہ سے اگر محل بھی ایک ہو۔
جب کہ مفارق درمیان دو مثلوں کے جو ایک ہی محل میں ہوں زمانہ ہو اور اُس سے
تخصیص ایسے امثال کی ہو جو ایک ہی محل میں ہیں اور ایک ہی نوع سے تو یہ اعادہ معدوم
نہیں ہے کیونکہ اُس کے زمانہ کا عود محال ہے اور یہ مخصوصات سے ہے۔ اگر فرض کیا جائے
کہ عرض اور زمانہ بھی عود کرتے ہیں تو یہ عرض اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھے تو زمانہ کا
زمانہ تھا اور یہ محال ہے اور بھی اگر عرض کی معاد ہو اور زمانہ بھی طلب عود کرے تو یہ قبلیت
عود نہ کرے گی ورنہ بعدیت ہو جائیگی اور تخصیص قبلیت کے ساتھ تھا اور طلب عود کرنے
والا جو زمانہ فرض کیا گیا ہے زمانہ نہ ہو گا (کیونکہ زمانہ ہو تو زمانہ کا بھی زمانہ ہو اور یہ محال ہے)

جب تم کو معلوم ہوا کہ کائنات کی تکرار واجب ہے۔ پس مرکبات عنصریہ موالید
نکثہ باقی نہیں رہتے اُن میں سے کوئی امر دائمی نہیں ہے۔ نہیں تو امثال اس کے غیر تنہا ہی
دوروں میں عود کرتے (کیونکہ اگر ایک موالید سے باقی رہتا ہیشہ تو اُس کے امثال بھی
اُسی طرح باقی رہتے کیونکہ واجب ہے عود کرنا امور کا اُسی طرح جس طرح پہلے دور میں گذرے
وجود اور بقا اور دوام میں) پس ایک شمار اجسام سے جو غیر تنہا ہی ہیں معاً موجود ہوا
اور یہ محال ہے۔ پھر وفانہ کرنا امثال مرکبہ غیر تنہا ہیہ کے لئے مادہ حالانکہ اجسام تنہا ہی
ہیں (غیر تنہا ہی امثال کے لئے عناصر ربیعہ بھی وفانہ کرتے۔ اور جب مادہ خالی ہو صورت
سے پھر لے اُس کو وہ صورت پس ضرور ہے مادہ کا عود کرنا اِس لئے کہ واجب ہے عود
اشیاء کا اُسی طرح جیسے پہلے دور میں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کائن فاسد ہے اور ہر فاسد
کائن ہے۔ اور اِس اصل کی طرف عود کرنے سے بے شمار تفریعیں نکلتی ہیں اور عجیب و غریب

کائنات
واجبہ
الکراہیہ۔

عالم مثال
لاتناہی ہے

اسرار کھلتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ جو اہل نہ ہو اُس پر یہ اسرار کھولے جائیں۔

اشباح مجرودہ میں لا نہایت کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس کو برہان لاتناہی العباد مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے ممکن نہیں ہے تالیف ایک بعد لاتناہی کی جو ممتد ہو۔

فصل مغیبات کے اقسام جن کی پیش آمد کاملین پر ہوتی ہے اور جو انبیاء اور اولیاء وغیرہم کو پیش آتے ہیں کبھی لکھی ہوئی سطریں سامنے پھر جاتی ہیں کبھی آواز سنا دی جاتی ہے۔ یہ آواز بھی لذت بخش اور کبھی ہولناک ہوتی ہے اور کبھی کسی کی صورت نظر آتی ہے کبھی اچھی صورتیں انسانوں کی دیکھتے ہیں اور ان سے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ خطاب کرتی ہیں اور چپکے چپکے غیب کی خبریں کہتی ہیں کبھی ایسی صورتیں دکھائی دیتی ہیں اور خطاب کرتی ہیں جیسے مصنوعی تیشلیں مگر بہت ہی لطیف کے ساتھ کبھی وارد ہوتی ہیں عالم غلامیں اور کبھی مصلحت مثالیں ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ خواب میں دکھائی دینے ہیں پہاڑ اور دریا اور اراضی اور اہل او شخاص (انسانی و حیوانی نباتی معدنی عنصری فلکی کو بھی) سب مثل ہیں قائم بذات خود (نہ کسی محل میں ہیں نہ مکان میں) اسی طرح خوشبوئیں وغیرہ اپنے رنگ اور کھالے کی چیزیں (یہ بھی مثل قائم بذات خود ہیں۔ یہ بھی کسی محل اور مادہ میں نہیں ہیں اس عالم عناصریہ کیونکہ اگر ہمارے پاس ہوتے تو ضرور قائم نہ ہوتے بیکسی مادہ کے۔ خواہ بیداری میں نظر آئیں خواہ خواب میں وہ سب اشباح محض ہیں۔)

جو کچھ دکھائی دیتا ہے پہاڑ اور دریا خواہ سچے خواب میں ہو جو چھوٹے میں دماغ میں اُس کی سمائی کیونکہ ہو سکتی ہے یا اُس کی تجویفوں میں۔ (اس لئے کہ بڑی چیز کا چھوٹی چیز میں انطباق محال ہے)

جس طرح سونے والا یا اُس کے مثل جب خبردار ہوتا ہے (خواب سے یا عود کرتا ہے مشاہدہ تجلی یا جو دیکھا ہو حالت خواب و بیداری میں) تو جدا ہو جاتا ہے عالم مثال سے بغیر حرکت (اور قطع مسافت کے) اور نہیں پاتا اُس عالم کو کسی جہت میں اس عالم کے۔ اسی طرح جب کوئی مر جاتا ہے اس عالم میں مشاہدہ کرتا ہے عالم نور کا بغیر حرکت کے اور وہ دہاں ہے (اگر کاملین سے ہے تو عالم نور محض کا مشاہدہ کرے گا اور اگر متوسطین سے ہے تو عالم نور مثالی کا مشاہدہ کرے گا اور اگر ناقصین سے ہے تو وہ جو اُس کے حال کے مناسب ہے اُس کا مشاہدہ کرے گا۔

النوم
الخلوت

اور اُس کی علت مثل آمینہ کی علت کے ضو ہے (علت سے یہاں علت معہہ مراد ہے۔
ظہور کے لئے نہ علت قابذہ کہ وہ الم (جکینی) سطحیں ہیں صقیل کی ہوئی۔ اور نہ علت فاعلہ فیاضہ
کیونکہ وہ عقل مفارق ہے۔) اور وہ اجسام جنہیں ملائمت نہ ہو نہیں حاصل ہوتی اُس سے مثال
ایسے اجزا کی جو گہرے اور تاریک ہوں (یعنی وہ اجزا جو اجسام خشن (کھردرے) میں ہیں)
اور جو اُن میں گہرے نہیں ہیں وہ بہت چھوٹے ہیں (اور اُن کے چھوٹے ہونے سے
کوئی شے مثال میں نہیں ظاہر ہوتی)

افلاک میں آوازیں ہیں جن کی وہ علت نہیں ہے جو ہمارے عالم میں ہے (یہ مذہب
قدیم حکیموں کا ہے جیسے ہرمس و فیثاغورس و افلاطون اور ان کے امثال و اساطین حکمت
لیکن فیثاغورس اور اُس کے اتباع ثابت کرتے تھے افلاک میں ہوا اور اُس کا نکلنا دہل
سے اور انہوں نے یہ کہا کہ ہم جو افلاک کی موسیقی نہیں سنتے اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے
کان اُس ہوا سے بھرے ہوئے ہیں جو آسمانوں سے نکلتی ہے اور انہوں نے نہ جانا کہ جو
کا ثابت کرنا شرط آواز کی ہے جس طرح ہمارے عالم میں یا یہ کوئی رمز ہے جیسی اُن کی تعداد
ہے اور یہ قریب تر سے قیاس سے اس لئے کہ اُن کا مرتبہ علوم میں اس سے بہت بڑھا ہوا ہے
کہ ان پر ایسا گمان کیا جائے کہ اُن سے ایسی باتیں پوشیدہ تھیں اگرچہ ہمارے کانوں
کے آوازوں سے بھرے ہونے کی جو علت قرار دی ہے اس پر دلالت کرتی ہے کہ اُن سے
یہ امر مخفی تھا اس سے تو ہوا کا خروج اور ہمارے کانوں تک پہنچنا صریحاً پایا جاتا ہے۔ ہم نے
بیان کیا ہے کہ آواز توج ہوا سے جدا ہے غایت مافی الباب یہ ہے کہ کہیں کہ ہمارے عالم
میں آواز توج ہوا سے مشروط ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر ایک مقام عالم عناصر میں
کسی امر مثلاً آواز کے لئے مشروط ہو تو وہی توج ہوا اُس کے مثل کے لئے دوسرے مقام پر
بھی مشروط ہو یعنی عالم افلاک میں جس طرح ایک امر کلی مثلاً حرارت کے لئے جائز ہے کہ متعدد
شرائط ہوں بسبیل بل۔ پس آواز کے لئے کہ وہ امر کلی ہے جائز ہے کہ عالم عناصر میں کسی شے
مثلاً ہوا کی شرط ہو اور عالم افلاک میں کوئی اور شے ہو جیسے ستاروں کے رنگ ان امور سے
مشروط نہیں ہیں جن امور سے رنگ ہمارے عالم میں مشروط ہیں (یعنی امتزاج سے اس لئے

لے چکنائی یا پالش۔ ۵۷ یعنی قلع اور قرع اصوات فلکی کی علت نہیں ہے ۱۲ م

کہ رنگ اور تمام کیفیتیں ہمارے پاس مزاج کی تابع ہیں بخلاف افلاک کے کہ وہاں امتزاج ممنوع ہے۔ پس اسی طرح آوازیں بھی افلاک میں جائز نہ ہے کہ اور شرائط سے مشروط ہوں سو اسے ان شرائط کے جس سے آوازیں مشروط ہے۔

مشائیوں نے جب دیکھا کہ ہوا مشروط آواز کی ہے انھوں نے گمان کر لیا کہ افلاک میں بھی مشروط ہوگی اس لیے آواز کا انکار کر دیا افلاک میں یہ سبب نفی شرط کے اس جگہ اور یہ ہتھکڑا ناقص ہے جس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شے کے اسباب اور شرائط برسپیل بدل ہوں جس کو ہم نے قرار دیا ہے اب رہی یہ بات کہ اگر ان کی آوازیں ہوتیں تو بڑی ہولناک ہوتیں اور حیوانات مرجاتے جیسے قوی رعد کی آواز یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسا اس صورت میں لازم ہوتا جب ہذریہ ہوا کے ہم تک آواز پہنچتی اور جو ہولناک آوازیں صاحبان کشف (انبیاء اور اولیاء) سنتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہوا کے توج سے ہیں کیونکہ ہوا کا توج اس قوت کے ساتھ وادغ کے رگڑ کھانے سے نہیں تصور کیا جاسکتا اور نہ یہ آواز عالم حس میں ہوتی ہے ورنہ ہر صاحب حس اس کو سنا سکتا بلکہ وہ صوت کی مثال ہے (جو عالم مشکل میں موجود ہے جیسے انسان کی مثال انسان ہے اسی طرح آواز کی مثال آواز ہے)۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ افلاک میں آوازیں اور نغمے ہوں جو ہوا اور رگڑ سے مشروط نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں تصور میں آسکتا کہ کوئی نغمہ ان نعموں سے زیادہ لذیذ ہو جیسے یہ نہیں تصور کیا جاسکتا کہ کوئی شوق ان کے شوق سے بڑا ہو۔ (وہ ملائکہ ہیں جو ان بھر اور ساری رات اپنے پروردگار کی تسبیح میں رہتے ہیں اور اس سے کبھی نہیں ٹھکتے) پس سلام ہو اس قوم پر (مناہیں کاہلیں) جو حیرت اور سحر کی حالت میں عالم نور کے شوق اور نور الانوار کے جلال سے وجد کی کیفیت میں سبج شدہ اور (ساتوں سیاروں کے آسمانوں سے) بہت مشابہ ہیں۔ اس بیان میں ایک عبرت ہے صاحبان دل کے لئے مٹھار حات میں ہے کہ تمام سالک مختلف قوموں سے ان آوازیں کو ثابت کرتے ہیں و تمام جاہلہ و جاہلہ صابہیں جو دونوں شہر عالم عناصر مثالی سے ہیں بلکہ مقام ہور قلبا میں یہ تمیز اشرہ ہے اس میں بہت عجائبات ہیں یہ شہر عالم افلاک مثالی سے ہے یہاں جو شخص داخل ہوتا ہے اس سے افلاک کے روحانیات سے ملاقات ہوتی ہے اور جو بیخ صورتیں دیکھتا اور خوش آئند آوازیں سنا ہے۔ فیثا غورس نے بیان کیا کہ

وہ خود عالم علوی میں گیا اُس نے اپنے جوہر نفس کی صفائی اور اپنے قلب کی دکاوت سے افلاک کے نغمے سنے اور آوازیں ستاروں کے حرکت کرنے کی سنیں اور اُس کے ساتھ اُس نے فرشتوں کے (پروں کی آواز) چلنے پھرنے کی آواز بھی سنی اور پھر اپنے بدن کی طرف رجوع کیا۔ اور انھیں آوازوں سے سُرنکالے اور علم موسیقی کو مدون کیا۔ اور صاحب اخوان الصفا اور جو لوگ اُن کے موافق ہیں وہ بیان کرتے ہیں کہ جب اجرام فلکی ایجاد کیے گئے اور اُن کو پوری مضبوطی اور سختی اور چکنا چن اور دائمی حرکت بخشی گئی تو ایک نے دوسرے سے رگڑ کھائی اُس سے نغمے پیدا ہوئے اُن سے بہترین تین اور ان کے عشق اور شوق کا تناسب اُن نغموں سے زیادہ ممکن نہیں ہے۔

افلاک سنتے ہیں مگر اُن کی سماعت کان سے مشروط نہیں ہے دیکھتے ہیں بجز آنکھ کے اور خوشبو سونگھتے ہیں بغیر ناک کے۔ یہ جملہ حواس ان میں آلات سے مشروط نہیں ہیں۔ (یہ حواس ممکن ہیں افلاک کے لیے اس لیے کہ وہ نفس ناطقہ رکھتے ہیں جیسے ہمارے بدن اب رہا ہے کہ وہ اشرف ہیں اس لیے کہ اُن کے لیے آلات جسمانی کی شرط نہیں ہے۔ اور مشروط ہونا اخس ہے غیر مشروط ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ اخس موجود ہے تو قاعدہ امکان اشرف سے اشرف کا موجود ہونا واجب ہے) پس افلاک میں جو اس کا وجود واجب ہے۔ (معلم اول نے کہا ہے واجب ہے اثبات نفس کا اکرم اجرام فلک اور کو اکب کے لیے اور جب افلاک وغیرہ صاحب نفس ہیں تو وہ صاحب حواس بھی ہیں یعنی جس سماعت اور بصر کا نہ ذوق کیونکہ وہ غذا نہیں کھاتے اور نہ اُن میں منہ ہے اور شہم کے بارے میں سکوت کیا ہے اور اس کا حال کچھ نہیں کہا۔) اور اخوان تجرید (کاملین حکمت نظری و عملی میں اور حکمت ذوقی میں یا علمی اور کشفی میں اور جو ہمیشہ ریاضت کرتے رہتے ہیں) کے لیے مقام خاص ہے اس مقام میں وہ مثل قائم بذات خود ایجاد کر سکتے ہیں جس صورت کی چاہیں اور یہی مقام کن سے نامزد ہے یعنی جس کا ذکر کتاب الہی میں ہے قوله تعالیٰ اِنَّمَا اَمْرُنَا لَشَيْءٍ اِذَا ارَدْنَاهُ اَنَّا نَفْعُوْهُ لَکَ کُنْ فیکون۔ جب ہم ارادہ کرتے ہیں کسی شے کا تو ہم اُس سے کہتے ہیں کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے جس نے یہ مقام دیکھا ہے اُس کو عالم برزخ کے علاوہ ایک اور عالم کا یقین ہے (اور وہ عالم انوار ہے) اور اُس عالم میں معلق مثالیں اور مدبر فرشتے ہیں۔ اور ان مثالوں کے طلسم اس عالم میں ہیں اور مثل قائم ان طلسمات سے گفتگو کرتے ہیں اور ان طلسمات

ان کا ظہور ہوتا ہے اور جاری ہوئے ہیں ان طلسمات جسمانیہ سے سخت حلقے اور زبردست قبضے واسطے سے ان مثالوں کے اور عجیب آوازیں جس کی محاکات پر خیال قاصر نہیں ہے پھر عجیب یہ ہے کہ انسان جب مجروح ہوتا ہے تو ان آوازوں کو سنتا ہے اور ان کی طرف کان لگاتا ہے اور اپنے خیال کو بھی سنتے ہوئے پاتا ہے اور یہ آواز مثال معلق سے آتی ہے اور جس کسی نے ریاضت اور مزاولت کی ہے سیاسیات الہیہ میں جب صعود کرتا ہے عالم مثالی میں پھر رجوع کیا ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں اور اُس کی خوشنما صورتوں میں اور جس قدر اُس کی ترقی کامل ہوتی ہے اُس کا مشاہدہ اُن صورتوں کا صاف تر ہوتا ہے اور زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے پھر عالم مثال عالم انوار میں گذرتا ہے یہاں تک کہ نور الانوار (کی جناب میں باریاب ہوتا ہے) (معاوم ہو کہ اگرچہ طبقے عالم مثال کے اس قدر شمار میں ہیں جن کو سوا خدا کے کئی کوئی نہیں جانتا مگر پھر بھی تنہا ہی ہیں لیکن اشخاص ہر طبقہ کے یعنی نوعیں ہمارے عالم کی لامتناہی ہیں ان طبقوں سے بعض شریف اور نوری ہیں یعنی جنت کے طبقے جس سے نیک لوگ متوسطین سے لذت حاصل کریں گے اور اُن میں بھی شرف کے اعتبار سے فرق ہے بعض طبقے تاریک اور غبار آلود ہیں یہ طبقے جہنم کے ہیں ان میں عذاب ہوگا و درخیل کو۔ ان طبقوں میں بھی فرق ہے تاریکی اور وحشت کے اعتبار سے اور ان سے بھی نیچے طبقے ہیں جو سب سے نیچا طبقہ ہے وہ اسفل السالین ہے یہاں گناہگار انس و جن رہتے ہیں۔ باقی طبقات جن کا حصر نہیں ہو سکتا اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان میں ہر طبقہ میں ملائکہ اور جن اور شیاطین کی سکونت ہے جن کا عدد سوائے خدا کے تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔)

معلوم ہو کہ جو چیز عالم عنصری میں ہے اُس کی تصویر فلک میں ہے جس طرح یہاں پائی جاتی ہے وہ اپنی تمام ہیئتوں کے۔ اور ہر انسان اور حیوان نقش کیا ہوا ہے مع اپنے جمیع احوال و حرکات و سکنات کے جو موجود ہو چکا یا ہے یا ہوگا۔ قولہ تعالیٰ - وَكُلُّ شَيْءٍ فَضْلًا فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَظَرٌ - یعنی ہر شے کو لکھ دیا ہے کتابوں میں اور ہر چھوٹا بڑا لکھا ہوا ہے۔ وجود نفس ناطقہ پر ایک برہنہ یہ بھی ہے کہ وہ غیر جمالی ہے اس لئے کہ کبھی اُس کا مظہر برزخ ہوتا ہے اور کبھی مثال معلق اور یہ اپنی ذات کو دونوں

حالتوں میں ادراک کرتی ہے۔ پس وہ کوئی بھی ان دونوں سے نہیں ہے۔
اب ہم یہاں اُس ذکر کو بیان کرتے ہیں جس سے ادراک مُثل حق کا ہوتا ہے اُس سے
واردات الہی کی بصیرت ہوتی ہے اور اُس کے اسرار طلب کئے جاتے ہیں اُس شخص سے جو
کتاب کے ساتھ قائم ہو۔ (یعنی خلیفۃ اللہ اُس کی زمین میں)۔

فصل۔ لوح ذکر میں مسطور ہے کہ صاحبانِ بیرونی و سلوک وہ ہیں جو غزواتِ نور
کے روافد و اول کو اخلاص اور صبر کے ساتھ کھٹ کھٹاتے ہیں۔ اُن سے ملائکہ الہی ملاقات کرتے
ہیں چمک دمک سے اور اُن کو تحفہ دیتے ہیں ملکوت کے تختوں سے (یعنی اشرفیاتِ عقلیہ
اور منبعِ بہاء سے جو کچھ ٹپکتا ہے اُن پر چھڑکتے ہیں) (یعنی فیضانِ الہی پہنچاتے ہیں) تاکہ پاک
ہو جائیں (یعنی عقلی نوری طہارت حاصل کریں) کیونکہ خداوند بخشش بزرگ دوست رکھتا ہے
پاکیزگی اپنے پاس آنے والوں کی۔

مگر اخوانِ بصیرت وہ ہیں جن کا اجتماع و اتفاق ہے تسبیح اور تقدیس پر۔ اعتکاف
کرتے ہیں خضوع و خشوع کے ساتھ اور فروتنی کے ساتھ کھڑے رہتے ہیں اور یاد کرتے ہیں
طبقاتِ عالم کے نظم کرنے والے کو خالقِ ارض و سماوات کا ذکر کرتے رہتے ہیں۔

حالانکہ وہ ابناءِ ظلمات (اسی دنیا کے رہنے والے) ہیں پر ہیڑ کرتے ہیں اور ٹھہرے
ہوئے ہیں قرب کے معبودوں میں (معبود سے مراد بدنِ انسانی ہے) مناجات کرتے ہیں
صاحبانِ حجراتِ عزت کے ساتھ (عقولِ مجردہ سے) اور التماس کرتے ہیں قیدی کی رہائی کا
(یعنی علائقِ بدنی سے نجات طلب کرتے ہیں) اور اقتباس کرتے ہیں نور کو اُس کے مظہر
سے۔ وہی لوگ ہیں جنہوں نے اقتدا کیا ہے اُن لوگوں کا جو خدا کے نزدیک پاک و پاکیزہ
ہیں اور مقرب درگاہ ہیں۔ اور تسبیح پڑھتے ہیں اُس پر در و گار کی جس نے آفتاب کو ایک
وسیلہ بنایا ہے فیضانِ وجود کا اور تیز تر شمس و قمر خلیفہ اُس کے اس عالم میں ہیں اور تیار سے
خمسہ متیرہ سب کے سب خدا کی قربت میں بذاتِ خود نعمت سے مالا مال ہیں اور دوسروں کو
نعمت بخشتے ہیں فیض و اشراق سے۔ اور اشخاصِ ضو (یعنی کواکب) مدارِ جِ حرکت میں
(افلاک) میں اللہ تعالیٰ کے نور سے نفع پاتے ہیں اور جو اُن سے فرد تر ہیں (عالمِ
سُفلٰ میں) اور استمداد رکھتے ہیں ان کو نفع پہنچاتے ہیں خدا کی طرف سے تقدس کا
فیضان اُن لوگوں پر جو محرابوں میں ہیں (منازیروں پر) خدا کا ذکر پڑھتے ہیں۔

(ذکر سے مراد قرآن شریف ہے) اور پکارتے ہیں اپنے رب کو اے رب دور کر دے ہم سے بدی کا گھب اندھیرا جو جاہلوں کی پوشش ہے اے خدا ہمارے ہم تیرے پاس خوشی سے اطاعت پذیری کے لئے آئے ہیں تیری طرف ہماری ردحوں نے پاکیزگیوں کا اشارہ کیا ہے ہم ترقی چاہتے ہیں مقامات عظمت و جلال میں جو تیری وسیع کرسی اور تیری ہدایت کرنے والے نور کے اترنے کا مقام ہے۔ پس ہماری روح کو پاک کر دے اپنے زبردست ہاتھ سے صاحبان بصیرت کے نفوس نے نور ازلی کی جنتوں میں دوڑ کی اپنی جولانی میں جب نورانی کی تیرے ضوِ کریم کے میدانوں میں تیری ضوِ کریم فریادیں سہ پناہ طلب کرنے والوں کی ہدایت الہی پائی اُس قوم نے جو برگزیدہ ہیں اور اپنے ہاتھ کھولے ہوئے رزق الہی کے انتظار میں ہیں (یعنی علوم اور معارف اور کشف) جب خدائی نور سے کھلیں اُن کی آنکھیں تو پایا اُنھوں نے اللہ تعالیٰ کو کبریا کی رو میں اور دیکھا اُس کا اسمِ عظمٰی نطقِ جبروت پر۔ اور اس کی شاع کے نیچے ایک قوم ہے (انوار مجرہ) یہ اسی کی طرف دیکھ رہے ہیں اگر نہ ہوتے صاحبانِ عزم زمین میں جو پاک کرتے ہیں باقی اشخاص کو خدا کے جوار کے لئے وہی اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں گھٹائے رہتے ہیں برائیوں کو (یعنی گناہوں کو) تو ٹوٹ پڑتے آسمان و بال جاں ہو کے زمین پر۔ زمین کے پر خچے اڑ جاتے پس جاتے ظالم (اُٹے کی طرح)

مبعوث کیا اللہ تعالیٰ نے نبیوں کو انسانوں پر تاکہ خدا کی پرستش کریں پس ایک فریق نے پرستش کی زہد و سع کے ساتھ اور قربتِ حاصل کی اور ایک فریق پھر گیا سچائی کے دور ہو گیا خدا سے۔

جن لوگوں نے عبادت کی اللہ کی حضور کے ساتھ بلند کر دے گا خدا اُسے تعالیٰ اُن کو روشنی کے مشہد میں اور داخل ہو جائیں گے وہ لوگ عزت کی صفوں میں اور خدا اُسے تعالیٰ اپنی پاکیزگی سے اُن کو پاک بنا دے گا اور وہ فوراً داخل ہوں گے جنتِ لغیم میں ہمیشہ رہیں گے لئے جو لوگ پھر گئے پس جھوٹک دیکھا خدا اُسے تعالیٰ اُن پر ذلت و خواری اور وہ سرنگوں ہوں گے تاریکی کے پردے میں اور یوں ہی سرنگوں رہیں گے۔

پاک ہے وہ خدا جس کے سامنے گئیں نیکیوں کی ذاتیں (ظلمات بدن سے) کھل کے فضاءِ انوار میں آئے بخشی خدا نے اُن کو دست اور پھرے یہ اپنی قوم میں مکرم

ہو کے اور ضمانت میں رحمان تعالیٰ کی اور ایک قوم حیرت میں آگئی۔ مرتع جلال میں جو کہ موقع حیات جاودانی کا ہے گرد قبۃ دہور (فلک اعظم) کے جو ان کو گھینچتا ہے درگاہ حق میں یہ لوگ چشمہ حیات میں ہیں ہمیشہ کے لئے اس موقع عظیم میں شہیج پڑتے ہیں رکوع میں ٹھہرے ہوئے ہیں اندھیری راتوں میں اور ان کی آنکھوں سے بسبب خوف الہی تعالیٰ کے بارانِ اشک جاری ہے اور زبور رحمت میں کتاب الہی کی تلاوت کرتے ہیں تاکہ نہ رہے ان کے چہروں پر غبار مآلکہ خدا سے ملاقات کریں اور خدا تعالیٰ ان کو اپنے نقاسے کامیاب کرے خدا کے فرمانبردار کو ڈھانک لیتی ہے اس کے نور کی چمک۔ آگاہ ہو جا کہ اللہ کا بخم (یعنی نورِ سامع) بہترین صبح کا منارہ ہے۔ ۱۔

وارد (دوسرا پنج علمِ عمل میں) یہ کہ خدا نے تعالیٰ کا عہد گزشتہ صدیوں سے یہ ہے کہ داعی الی اللہ (خدا کی طرف بلانے والا یعنی بٹی) کے نیکار نے پر جواب دو اور خدا تعالیٰ پر نبیوں سے الزام نہ لگاؤ قبل اس کے کہ پڑ جائے تم پر پردہ قیامت کے دن کا۔ اور کتنے قرونوں نے بافرانی کی ہے پروردگار کے پیغمبروں کی اور خدا الٰہی قبر میں گرفتار ہوئے اور قبر الہی نے ان کے آثار کو مٹا دیا پٹ گئے ذلیل و خوار ہو گئے برائی کی جگہ رہ گئے پھر نے ہیں آگ پر حشرات الارض کی طرح اور نہنا کرتے ہیں کہ انسانی قالب میں پھر آئیں اور سرہام سے رقمِ دل (پہلی تحریر) پر پٹانا بدکاروں کا وطنوں کی طرف جن لوگوں نے تفرقہ ڈالا ان کا یہ کمان تھا کہ ان کو افقِ مجد کی رحمت پہنچے گی بغیر اس کے کہ خسہ کی کتاب کو مضبوط پکڑیں اور ہمیشہ اُس کے علمِ عمل کی مزا و نلت کریں اور قدر کے مکر سے ڈریں اُس دن جبکہ ہجری مخفی دار دنیا سے امیدانِ ہیبت تک اور جو لوگ منکر ہیں معاد کے وہ معقریب دیکھ لیں گے جب بدن سے نکلیں گے اُس سطوت کو جس کو دفع نہیں کر سکتا کوئی دفع کرنے والا اور نہ باقی رہتا ہے اس کے ہوتے ہوئے انکار۔

خدا نے تعالیٰ نے اس بسیط عرض میں سات راہیں نکالیں ہیں (پانچوں حواس چھٹی متخیلہ ساتویں عقل) اور ساتویں کے پاس خشک ہوتی ہے آنکھ ہر سالک سیار کی

۱۔ مرتع یعنی چراگاہ۔ ۲۔ یعنی آبِ اشک سے منہ دھوتے ہیں۔ ۳۔ پانچوں حواس اور متخیلہ عالمِ اجسام کے لئے اور عقل عالمِ انوار اور مجردات کے ادراک کے لئے ۱۲۔

جو لوگ خدا کے راستوں پر چلتے ہیں تاکہ پورا کریں جو کچھ اُن کے بارے میں کتابت اولیٰ میں مسطور ہے اور اُن کو نہیں روکتیں بدن کی خوشیاں عالم نوز کے سیر و سلوک سے اور ذان کو بچاتی ہے گرمی کی شدت راہ چلنے سے طرف خدا کی مرضی کے جو کہ صاحبِ امر اور جو لوگ طواف کر رہے ہیں خدا کے در پر اور خدائے تعالیٰ کی قوت سے ڈرتے ہیں۔ اندھیری راتوں میں نمازیں پڑھتے اور پرہیزگاری کرتے ہیں اور تکالیف پر صبر کرتے ہیں اور راست باز صدقہ دینے والے ہیں قوم کی غفلتوں میں اور کمر بستہ ہیں جہاد کے لئے اور وہ زمین پر چلیے پھرتے ہیں اور روحیں اُن کی معلق ہیں محلِ اعلیٰ میں۔ اصحابِ سکینہ کبریٰ عنقریب اللہ تعالیٰ سے مخلصی کی بشارت پائیں گے۔ خدائے تعالیٰ کا فرمان ہے کتابِ سرمدی میں اور حکم فرمایا ہے روح الامین رب الصنم نوع انسان کو کہ وہ جو اب دیتا ہے ہر مظلوم داد خواہ کو (بعض نسخوں میں بجائے ظلامتہ کے ظلمت ہے یعنی تاریکی و کدور است۔ جسمانی) اور ہر ذی نفاقت کی بطلب داد خواہی خدائے تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے (صاحبِ نظام دوسروں کے لئے دعا کرتا ہے خدا کی خوشنودی کے لئے اُس کی دعا مستجاب ہے) اور خدائے تعالیٰ نے فرمان جاری کیا ہے کہ وہ مدد کرتا ہے صبر کرنے والوں کی حالت خوف میں ابنائے شیاطین سے۔

بدکاروں کو خدا بچھا دیتا ہے سیاہ قبر کا پیرا ہن۔ ابنائے توفیق دنیا سے فانی سے دہی لیتے ہیں جو باقی رہتا ہے اور جو مردود ہیں وہ محروم رہتے ہیں دوری کے وقت اور اختیار کرتے ہیں ایسی چیز جو زائل ہو جاتی ہے اُن سے اُس چیز پر ترجیح دی کہ جو اُن کے ساتھ جاتی۔ نیک گذر جاتے ہیں عقبات (جہنم کی گھاٹیوں) سے اور سوط (عذاب) الہی سے اور انتقام لیتا ہے خدائے تعالیٰ ہر بیکے ہوئے سے جو بہتان کرتا ہے خدائے تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر۔

طاغم جب سنتے ہیں فریادیں نیکوں کی خوفِ الہی سے تو ان کے لئے جنابِ الہی میں گڑ گڑاتے ہیں تاکہ خدائے تعالیٰ سے اُن کے لئے سوال کریں اور اُس درگاہ میں پکارتے ہیں "اے پروردگار تو صاحبِ عظمت ہے اور سب اعلیٰ موجودات سے اعلیٰ ہے

اور تو نے پر دے قدرت کے اٹھا دیے ہیں (عقول و افلاک سے) اور نور و شئی بخشا ہے
 جمیع موجودات کو رحمت کاملہ نازل کر (نیکوں پر جن کا یہاں ذکر ہے) تیری رحمت وہ نیک ہے
 جس سے نفرت کج ہوتی ہے دل کو اُن لوگوں کے جو کھڑے رہتے ہیں۔ اسے رب ہمارے اُن
 لوگوں نے اپنی مناجات میں فریاد کی ہے اور یہ لوگ روئے ہیں محرابوں میں اور تیرے
 آسمان جلال کی برکت کے طلبگار ہیں۔ انھوں نے بنیاری کی شیطانوں (امور دنیا) سے
 اور علیحدہ ہوئے گناہ و عرام سے اور اپنی حد بھر کوشش کی تیرے کرم کی راہ میں۔ تو اُن کو اپنے
 پاس سے بہرہ یاب کر اور اُن کے لئے اپنے پاس سے قوت نصرت کی بخشش دے۔ اور
 خدائے تعالیٰ قبول کرتا ہے دعا فرشتوں کی اُن لوگوں کے باب میں جو فیصلتوں پر عمل کرتے
 ہیں اور بندگی پر مصر کرتے ہیں اور خدا کا شریک نہیں ٹھہرائے کسی چیز کو۔ جب یہ لوگ
 عرصہ قدرت میں وارد ہوتے ہیں تو اُن کو چھپا لیتی ہے وہی رحمت جو چھپائے ہوئے ہے
 مقربین درگاہ کو جو درجہ کبریا کی کے نیچے اسنادہ ہیں معدر وجود کے پاس اور مدد کرتا ہے خدا
 اُن کی قبل اس کے کہ وہ عود کر میں خدا کی درگاہ عالی میں اور اُن کو ایک روشنی بخشا ہے
 اپنے جلال سے جس میں بڑی چمک دک ہے پس جب اُن کو یہ تجلی نصیب ہوتی ہے تو ہر
 صاحب ادراک اُن سے فروتنی کرتا ہے۔

فصل اب ہم اس علمی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں جس راستے پر ہم چل رہے تھے
 یہ اشارہ ہے اُس بات کا کہ جو بحث گذشتہ واردات کے باب میں کی گئی دلفنی خطابی ہے نہ برائی علمی
 معلوم ہو کہ جب نفس پر ہمیشہ اشرفات علوی پڑتے رہتے ہیں تو مادہ عالم بالطبع
 اُس سے متاثر ہوتا ہے اور اُس کی اطاعت کرتا ہے کیونکہ نفس کی مثال گرم لوسے کی ہے
 جو آگ کے پاس رہنے سے اُس کی گرمی اور روشنی کو قبول کر لیتا ہے وہ خود جلا سکتا ہے اور
 روشنی دیتا ہے اسی طرح نفس جب ضوق قدس سے روشن ہو جاتی ہے تو اور نفوس اس سے
 متاثر ہوتے ہیں اور مواد پر تاثیر کرتی ہے جب مادہ عالم اُس کا تابع ہو جاتا ہے تو جس طرح
 نفس اپنے بدن کی حرکات پر قادر ہے اسی طرح مادہ عالم میں تصرف کرتا ہے اس لئے کہ
 نسبت اُس کی تمام اجسام سے سادی ہے اگر اُس بدن سے اُس کا تعلق خصوصیت کے ساتھ
 نہ رہے تو جہیم پر اُس کا تصرف ممکن ہے اور اُس کی وجہ سے تخریک یا سکون وغیرہ ابرو
 باد و برق و چشمہ آب وغیرہم میں پیدا کر سکتا ہے گویا کل عالم اُس کا بدن ہے اور اُس کا

نصف سب پر جاری ہے یہی وجہ ہے خوارق عادات کی جو انبیاء اور اولیاء سے ظاہر ہوتے ہیں سنی جاتی ہے اُس کی دعا عالم بالا میں اور وہ دعا اور اُس کا اثر قضاء ازلی میں درج ہے۔ اور یہ مقدر ہے کہ اُس کی دعا قبولیت کا سبب ہوگی اس طے سے کہ ہارے ہیں۔ (پس دعا گویا اس حادثہ کے وقوع کی علت تامہ کا جز ہے) اور نور سلخ (جس کا فیضان بعض نفوس پر ہوتا ہے) عالم بالا سے وہ اکبر قدرت و علم ہے اُس کی اطاعت کرتا ہے عالم۔ (کیونکہ اُس کی اطاعت و حقیقت اُس کی اطاعت ہے جس سے نور کا فیضان ہوا ہے اور یہ اصل ہے خوارق عادات کی)

نفوس مجروحہ میں خدائی نور کی ایک مثال مقرر ہو جاتی ہے اور یہ نور اُس میں جاگزین ہو جاتا ہے اس نور کی وجہ سے قوت خلق حاصل ہو جاتی ہے۔

اور نظر بد نوریت قاہرہ کے سبب سے ہوتی ہے جو اشیاء میں اثر کر کے اُن کو فاسد کر دیتی ہے (واضح ہو کہ مصنف نے پہلے خوارق انبیاء و اولیاء کو بیان کیا اب مصنف چاہتے ہیں کہ اُن خوارق کو بیان کریں جو سوائے انبیاء و اولیاء کے اور لوگوں سے ظاہر ہوتے ہیں اور اُن کی تین قسمیں ہیں کیونکہ اُن کا تقطعی یا کوئی امر راضی ہے یا سادی یا دونوں سے مرکب۔ راضی یعنی اجسام عالم کون و فساد یا جو اُن سے متعلق ہو یا وہ نفس انسان اور اسکی بیہوشیاں یا غیر نفس انسان۔ اگر نفس انسان ہو اُس کی مثال اصابت عین یعنی بہ نظر ہے اس کا بدلہ یہ ہے کہ کوئی ہیئت جسمانی عجیب ہو اور اُس سے کسی کو تعجب ہو تو جس کو تعجب ہوا ہے اُس کی نفس میں ایک خاصیت ہوتی ہے جس سے وہ شے جس سے تعجب ہوا ہے فاسد ہو جاتی ہے اور یہ روحانیت قاہرہ ہے جو تعجب کرنے والے میں موجود ہے یا بحر کہ وہ بھی خاصیت سے نفوس کے ہوتا ہے ادھام سے مگر یہ شریہ ہوتا ہے اور شر کے لئے اُس کا استعمال ہے بخلاف اُس خاصیت نفسی کے جو عارفین میں ہوتی ہے اور اگر موثر سوائے نفس انسان کے اور کوئی شے ہو یہ نیر نہات ہے اور اُس کا مبداء اجسام کے عجیب و غریب خواص ہیں جیسے مقناطیس میں جذب آہن کی خاصیت یہ دوسری

۱۔ مثلاً کسی نے بارش کی دعا کی اور بارش ہوئی تو یہ مقدر تھا کہ فلاں شخص کی دعا بارش کے لئے قبول ہوگی۔ ۱۲۔ ۲۔ خوارق عادات غیر انبیاء و اولیاء۔

قسم ہوئی اور وہ جس کا مبداء فقط آسمانی ہے اُس کا کوئی مقتضی ہمارے عالم میں نہیں ہوتا بلکہ ضرور ہے الضام کسی امر عرض کا اور وہ خارق جس کا یہ مبداء ہو وہ طلسمات ہے اور یہ تیسری قسم ہوئی ہر خرق عادت ان تینوں قسموں سے کسی ایک میں داخل ہے (اخبار) تجرید پر انوار کا اشراق ہوتا ہے (اور یہ حال ہوتا ہے جب علایق بدنی سے رہائی ہوتی ہے اور ریاضیات ہمیشہ کئے جاتے ہیں اور ہمیشہ ذکر جاری رہتا ہے) اور اُن کے چند اصناف ہیں (کیونکہ ان میں تین درجے ہیں مبتدی اور متوسط اور مہتمی۔ اور پھر ایک درجہ سے دوسرے درجہ تک تدریجات ہیں قرب و بعد کے اعتبار سے اور یہ سبب پندرہ درجے ہیں جو مصنف نے بیان کئے ہیں۔ پھر ان میں اختلاف ہوتا ہے سالک کی قابلیت اور استداد کے اعتبار سے۔ انوار کے بھی مرتبے ہیں۔ پہلے پہل بجلیاں سی چمک جاتی ہیں ان میں لذت ہوتی ہے اُن کو طوابع اور لواحق کہتے ہیں پھر جب کما حقہ ریاضت کر لیتے ہیں اب اُن میں ملکہ خاص پیدا ہو جاتا ہے اور اب یہ واردات بکثرت ہوتے ہیں اور کبھی اُن کے اختیار سے نکل جاتے ہیں۔

ہجوم انوار ہوتا ہے بسبب کثرت ریاضت کے پھر یہ بجلیاں قیام کرتی ہیں اور جب ثابت ہو جاتی ہیں تو اُس کو سکینہ کہتے ہیں اس کا بھی ملکہ ہو جاتا ہے اب ان کو قوت خروج طرف جناب اعلیٰ کے حاصل ہوتی ہے جب تک وہ اس لذت کی طرف متوجہ رہتے ہیں دوئی سی رہتی ہے کیونکہ ایک نظر اپنی طرف ہوتی ہے اور ایک نظر حق تعالیٰ کی طرف یہ بھی واصلین میں نہیں ہیں اور جب اپنی ذات کا شعور بالکل غائب ہو جاتا ہے اور لذت کا بھی شعور نہیں رہتا اس کو درجہ فنا کہتے ہیں اگرچہ ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سالک اپنی ذات کو مطلقاً بھول جاتا ہے مگر ایسا نہیں ہے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم بحیثیت فنا کے ہوتا ہے اور دوسرا ملاحظہ نفس اُس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ ہرہ یاب ہے لذت سے اگرچہ یہ بھی جانب حق سے ہے مگر فی الجملہ اپنے نفس کا عجب

طلسمات روحانیت کو اکب کی استداد سے ہوتا ہے جو شخص اس کا مشتاق ہو کتاب مکرم فخر الدین رازی کی مطالعہ کرے جس میں شیخ کو اکب کے مخدرات اور عزائم تفصیل کے ساتھ مندرج ہیں ۱۲م۔

اور فخر ہے عارف مرتبہ فنا میں بالکل ظاہر اور باطن آلات بدن کو بھول جاتے ہیں اگر کہیں اس درمیان میں اُس کے دل میں گزرا کہ وہ غائی ہو گیا تو یہ شائبہ کدورت سے بلکہ کمال فناء ہی کہ فنا سے مستغنی ہو جائے کبھی دنیاوی عشق اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ سوائے محبوب کے کوئی یاد نہیں رہتا یا دشمنی اس درجہ کی ہوتی ہے کہ سوائے دشمن کے اور کچھ خیال نہیں ہے یہاں تک کہ پکار دو تو نہیں سنتا یا کوئی سامنے سے گزرے تو نہیں دیکھتا یہ امور تو ایسے ہیں جن کو انسان بذات خود تجربہ سے معلوم کر سکتا ہے اگر یہ علم ہو کہ وہ حالت استغراق میں ہے تو استغراق کامل نہیں ہے۔ اس طرح سمجھو کہ بعض انسان ایسے ہیں (بلکہ اکثر) جو اس بدن کو عین ذات خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح کوئی مانع نہیں ہے کہ باری تعالیٰ سے ایسا شوقی علائقہ پیدا ہو کہ ہر شے کی طرف سے توجہ محو ہو جائے اور اسی کا دھیان رہے۔ حتیٰ کہ اپنی ذات کو بھی وہی سمجھے جیسا کہ بعض عارفوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ یہ مجمل بیان عارفوں اور واصلوں کے مرتبہ کا ہے)

نور باریق کا درود مبتدی پر ہوتا ہے چمکتا ہے اور چمپ جاتا ہے۔ چمک نہایت مڑے کی ہوتی ہے اور دوسروں پر اس سے بڑھے چمکتے نور کا درود ہوتا ہے اور اس کو زیادہ مشابہت ہوتی ہے برق سے مگر فرق یہ ہے کہ یہ خوفناک ہوتا ہے اور کبھی عسکری سی کڑک سنائی دیتی ہے اور دماغ میں گھر گھر اہٹ کی آواز آتی رہتی ہے ایک نور وار دلذید ہوتا ہے اس کا درود اس طرح ہوتا ہے جیسے کوئی دماغ پر گرم پانی ڈالتا ہو۔ ایک نور ثابت رہتا ہے مدت تک شدید الغم اُس کے ساتھ دماغ کو کچھ ڈر سا ہوتا ہے۔ ایک نور لذید برق کے مشابہ نہیں ہوتا اس کے ساتھ ایک لطیف بہجت کی شیریں محبت کی قوت سے تحریک ہوتی ہے۔ ایک نور موزندہ جیسے قریب کی تحریک سے حرکت کرتا ہے اور کبھی حامل ہوتا ہے طبل اور بوق کی آواز دل سے یہ امور ڈراتے ہیں مبتدی کو یا تفکر اور تجل کے لئے جس سے غم پیدا ہوتا ہے۔ ایک نور چمکتا ہوا زور سے تڑپ جاتا ہے اور کھلم کھلا اُس کا ظہور ہوتا ہے اور آفتاب سے زیادہ ظاہر دکھائی دیتا ہے لذت منازک کے ساتھ۔ ایک نور باریق بہت ہی لذید گو یا اُس کا تعلق سر کے بالوں سے ہے مدت تک

رہتا ہے ایک نورِ سانح مع قبضہ مثالی (یا مثالی) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو پکڑ لیا ہے اور زور سے گھسیٹا ہے ایک درد سا ہوتا ہے مگر لذیذ۔ ایک نورِ قبضہ کے ساتھ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ گویا دماغ میں جاگزیں ہے ایک نور ہے کہ اشراق اُس کا نفس سے ہوتا ہے تمام روحِ نفسانی پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن پر کوئی شے پہنایا چڑھا رہا ہے اور قریب ہے کہ روح تمام بدن کی ایک صورتِ نوری قبول کر لے اور یہ بہت ہی لذیذ ہے مبداء اُس کا صولت میں ہے اور اپنے مبداء کے قریب انسان کو خیال ہوتا ہے کہ ہر شے مہندم ہو رہی ہے ایک نورِ سانح نفس کو سلب کر لیتا ہے ظاہر ہوتا ہے معلق محض اس سے شاہد ہوتا ہے تجرُّد اُس کا جہات سے اگرچہ صاحبِ نور کو اُس کے پہلے اُس کا علم نہ ہو اُس کے ساتھ خیالِ نقل کا ہوتا ہے قریب ہے کہ کوئی نور اُس کی سی طاقت نہ رکھتا ہو اُس کے ساتھ ہی قوتِ سخن کو حرکت ہوتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ بدن کے جوڑ قطع ہو جائیں گے۔ (شاح فرماتے ہیں سیاقِ کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف چیر سیر و سلوک میں ان اشراقات کا ورد ہوا ہے کیونکہ مصنف نے اس کتاب میں التزام کیا ہے کہ اپنے سیر و سلوک کے حال کو اور جو کچھ اُن کے نزدیک مسائل علمی تحقیق ہوئے ہیں ان کو لکھ دیں۔)

اور یہ سب کے سب اشراقات ہیں نورِ بدر پر پھر منعکس ہوتے ہیں نورِ بدر سے طرفِ بیگل (بدن) کے اور طرفِ روحِ نفسانی کے اور یہ انوارِ نہایتیں متوسطین کی ہیں اور اُن کو قوت دیتا ہے پانی اور ہوا پر چلنے کی اور کبھی صعود کرتے ہیں آسمانوں پر ابدانِ مثالی کے ساتھ اور عالمِ بالا کے سرداروں سے ملتے ہیں اور یہ احکامِ آٹھویں قسیم کے ہیں۔

یعنی عالمِ مثال اس لئے کہ عالمِ بقدری کی آٹھ قسمیں ہیں منجملہ سات وہ اقلیں ہیں جن میں مقادیرِ حسی ہیں اور آٹھویں میں مثالی مقادیر ہیں اور یہ عالمِ مثلِ مخلوق کا ہے (یعنی جس میں عجائبات ہیں) یہ عالمِ مثال کے شہروں کے ہیں۔ اور شارعِ علیہ السلام نے انکا

۱۵۔ معلوم ہو کہ سات اقلیں اس زمین پر ہیں اور آٹھویں قسیم عالمِ مثال ہے۔ ۱۲ام

غم کھاتا ہوں کہیں میری
نیت نہیں بھرنی
کیا تم ہے مزے کا
طبیعت نہیں بھرتی

ملکہ موت

اس صحت سے
لبی موت مراد
نہیں ہے بلکہ
حکیمانہ موت جسکو
افلاطون نے بعض
کتب میں بیان
کیا ہے اور شائع
علیہ السلام نے
ہریم نوٹ کیا ان کو تو
۱۲

بیان کیا ہے جالبق اور جا برص مثالی عنصروں کا عالم ہے۔ اور پھر قلیا مثالی افلاک کا عالم ہے
ملکات میں سب سے بڑا ملکہ موت ہے۔ نور بد پر ظلمات سے جدا ہو جاتا ہے
جیسا جدا ہونا چاہیے اگرچہ خالی نہ ہو بدن کے بقیہ علاقہ سے۔ مگر باوجود اس بقیہ
ارادہ کے عالم نوز میں جا نکلتا ہے اور انوار قاہرہ کے ساتھ ملحق رہتا ہے اور نوری تجابوں کو
دیکھتا ہے بالنسبتہ جلال نور محیط کے جو قیوم اور نور الانوار ہے (جل جلال) گویا کہ یہ پردے
شفاف ہیں۔ اور ہو جاتا ہے واصل اس مقام پر گویا کہ نور محیط میں رکھا ہوا ہے اور یہ
مقام بہت عزیز ہے۔ اس کی حکایت کی ہے افلاطون نے اپنی ذات کی نسبت اور ہر س
(ہر س الہرامہ) اور بڑے حکیموں نے مثل انبا ذقلس اور فیثا غورس کے اپنی ذات
کے لیے یہی وہ نور ہے جسکو بیان کیا ہے اس شریعت کے صاحب (صلی اللہ علیہ وآلہ) نے
اشارہ ہے طرف حدیث شریف لی مع اللہ وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و

لا ینصرسل یعنی مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسے وقت سے خصوصیت ہے جہاں سائی
کسی مقرب فرشتہ کی اور کسی نبی کی نہیں ہے (ہماتہ کہ سیدی زریں بیچ نبی صلو علیہ آله) پھر کتاب
الہی میں ارشاد کیا گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ شہدنی فتدلی فکان قاب قوسین اودائی
نزدیک ہوا اور نزدیک ہوا پس دوری دو کمانوں کی تھی۔ بلکہ اس سے بھی کمتر۔

اور ایک جماعت نے جنھوں نے بدن سے جدائی کی ہے (جیسے ہا زید بسطامی) سہل
بن عبد اللہ تستری و ابو حنین فرقانی و حنین بن منصور و ذی النون المصری (رحمۃ اللہ علیہم)
ادوار فلکی ان امور سے خالی نہیں رہتے اور ہر شے خدائے تعالیٰ ہی کے پاس
ہے ایک مقدار خاص کے ساتھ اور اس کے پاس کنجیاں غیب کی ہیں۔ جس کو کوئی
نہیں جانتا مگر وہ خود۔

جس شخص کو ان مقامات کا مشاہدہ نہوا ہو اس کو اعتراض کرنا چاہیے اساطین حکمت
پر۔ کیونکہ انکار و اعتراض عیب اور جہالت اور عقل کی کوتاہی ہے جس نے عبادت کی
خدا کی اخلاص کے ساتھ (بغیر ریاکاری اور نفاق کے) اور ظلمات سے اس کی موت
جو گئی اور ترک کر دیا اپنے مشاعر کو اس نے مشاہدہ کیا اس چیز کا جس کا مشاہدہ غیر کو
نہیں ہوتا۔

انوار شائبہ عزت کے ساتھ نفع کرتے ہیں امور متعلقہ میں جس میں شائبہ عزت

اور شائبہ محبت ہے نفع کرتے ہیں ایسے امور میں جن کو عزت اور محبت سے علاقہ ہے (یعنی جس پر ایسے انوار کا فیضان ہو جاتا ہے وہ خلق کے نزدیک بھی عزیز اور محبوب ہو جاتا ہے۔)

انوار میں عجائب ہیں اور جو شخص نادار ہوا تو تحریک پر عزت اور محبت دونوں قوتوں کی ایسے شخص کا نفس حاکم ہوا اشیاء پر ہر قوت کے اعتبار سے جو ان کے مناسب ہیں نہ غیر ہیں (یعنی صرف ایسے امور میں جن کو عزت اور محبت سے تعلق ہے)

عالم بالا کی طرف صعود کرنے والا بڑا فکر کرنے والا اور صابر کامیاب ہوتا ہے۔ اور مہمات سے ہیں یہ مقامات ہولناک اور دہشت ناک اور حیرت میں ڈالنے والے۔ یہ سب معین ہیں اصحاب فکر جمیع کے لئے امور الہیہ اور شیطانیہ میں۔

مہمات امور سے ہیں مقامات اور خوفناک اور ہولناک اور حیرت میں ڈالنے والے اور معین ہیں اصحاب صحت آراء کے۔ لئے امور الہیہ اور شیطانیہ میں۔

ثبات ہمت مدركات سے ہوتا ہے جو مدد دیتے ہیں کل قوتوں کو اس کے موافق اور مدد دیتے ہیں عزت کو قہر پر اور محبت کو جذب پر۔

متبصر کو عبرت تام حاصل ہوتی ہے۔ اس کے لئے کم بھی بہت ہے۔ صبر غم امور سے ہے اور اس کا بعید سپرد ہے شخص قائم بالکتاب کو جس کو خدا سے غرور جبل کی نزدیکی حاصل ہو۔ اور کھانے میں کمی کرے اور جاگے اور اللہ عزوجل کی جناب میں گریہ و زاری کرے۔ تاکہ اس پر خدا کی راہ ہل ہو جائے۔

قلب کا لطیف کرنا فکر لطیف سے ممکن ہے (یعنی اعتدال سے کھانے پینے سونے جاگنے جملہ امور بدن میں) اور فہم اشارات کا کائنات سے خدا سے تقابل کی جناب قدس کی طرف اور جلال الہی کے ہمیشہ یاد رکھنے سے یہ امور حاصل ہوتے ہیں۔ نور الانوار کی طرف توجہ میں اخلاص اور نفس کو حالت طرب میں رکھنا محض موسیقی اور نغمات سے تاروں کے یاد میں صاحب جبروت کے لئے نافع ہے (سالک کے لئے)

۱۔ امر شیطانی سے مراد ہے سحر جس کو یوہ سے ہند گان الہی کو ضرر پہنچایا جائے یا ان پر بیجا حکومت کی جائے یا ان کے عرض و اموال میں دہشت اندازی کی جائے۔ لغو و بابت نہنا۔

حال اول میں اس لئے کہ جمیع اطبا اور حکما کا اتفاق ہے کہ جب نفس کو فرح و سرور ہوتا ہے تو اس کے نور کو انبساط ہوتا ہے اور جب حزن و ملال ہوتا ہے تو انقباض ہوتا ہے (علیٰ ہذا حزن دوسرے حال میں افضل ہے اور قرأت صحیفوں کی جو خدا سے تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئے ہیں اور جلد رجوع کرنے سے خالق خلق اور امر کی طرف سے شریک ہیں۔

خلق عالم اسما
اعمال مجردات

جب کسی انسان پر خدا کے انوار کی کثرت ہوتی ہے تو اس کو لباس عزت و ہیبت عطا دیتے ہیں اور نفسیں اس کی تابع و منقاد ہو جاتی ہیں۔

اللہ جل شانہ کے پاس طالبان آجیات کے اترنے کا مقام ہے پس آیا ہے کوئی پناہ جو نور سے صاحب ملک اور ملکوت کے آیا ہے کوئی مشتاق جو کھٹ کھٹاے دروازہ جبروت کا۔ آیا ہے کوئی خشوع کرنے والا اللہ کی یاد میں۔ آیا ہے کوئی جانے والا اپنے رب کی طرف۔ تاکہ لڑنہائی کی جائے۔

نہیں کھویا گیا جس نے اس کی جناب کا قصد کیا۔ نہیں اکام ہوا جو اس کے در پر کھڑا ہوا۔

وصف مصنف
تقریبات

۱۔ اے میرے بھائیو! میں تم کو وصیت کرتا ہوں کہ خدا سے تعالیٰ کے ادا امر کی نگہداشت کرو۔ اور اس کے نواہی کو ترک کرو۔ اور اللہ کی طرف توجہ کرو۔ وہ ہمارا مولا ہے وہ نور الانوار ہے کلیتہً اور چھوڑو ایسی چیز جو تمہارے کام کی نہیں ہے قول ہو کہ فعل ہو اور کاسٹ دو ہر راہ زن (کی راہ)

وصف مصنف
کتاب ہذا

۲۔ میں تم کو وصیت کرتا ہوں کہ اس کتاب کی حفاظت کرو اور احیاط سے رکھو اور جو اس کا اہل نہ ہو اس سے بچاؤ اور میری طرف سے خدا تم پر خلیفہ ہے۔

تایخ ختم
تصنیف

میں فارغ ہوا اس کتاب کی تالیف سے آخر ماہ جمادی الآخر ۸۲۵ھ پانچویں مئی ۱۴۲۱ھ یہ وہ دن تھا جبکہ ساتوں ستارے برج میزان میں جمع ہو گئے تھے۔ آخر روز۔ اور یہ دن سہ شنبہ ایتیسویں تاریخ ماہ مذکور کی تھی۔

نزدیک کتاب مگر اس کو جو اس کے لائق ہو ان لوگوں سے جو مشائخ کے طریق میں لکھا ہو چکا ہے۔ اور خدا کے نور کا محب ہے اور قبل شروع کتاب چالیس دن ریاضت کرتا ہے کل حیوانات کے گوشت کو ترک کر کے۔ کھانا کم کھاتا ہے اور سب سے قطع

جلد ریاضت
ترک حیوانات
جلالی و جلالی

کر کے تنہا نور الہی عزوجل پہ دھیان لگاتا ہے۔ اور اس بات پر جو تیم کتاب (مرشد جو مسلم اشراق کا عالم باعمل ہو) جب یہ چلہ تمام ہو جاتا ہے تو اس کو اجازت ہے کہ اس کتاب پر غور کرے۔ اور جو شخص اس کتاب سے بحث کرے گا اس کو معلوم ہو گا کہ اگر اس شخص نے وہ بھیہ چھوڑ دیئے تھے جو میری زبان پر خدا کی مرضی سے ظاہر ہوئے اور سرکوش غیبی نے میرے دل پر القا کیے۔ ایک عجیب دن دفعہ۔ اگرچہ کتابت اس کی مہینوں میں ختم ہوئی اس لیے کہ سفر مانع ہوئے۔ اور اس کتاب کا بڑا مقصد ہے اور جو شخص حق کا انکار کرے اس سے خدا انتقام لے و اللہ عز و جل انتقام۔

کوئی شخص یہ طمع نہ کرے کہ کوئی شخص اس کتاب کے اسرار پر جب تک رجوع دیکھے ایسے شخص کی طرف جو کہ خلیفہ ہو اور اس کے پاس کتاب کا علم ہو فایض ہو سکتا ہے۔ یاد رکھو میرے بھائیو! کہ موت کو ہمیشہ یاد رکھنا مہات سے ہے اور یہ کہ دار آخرت ہی میں زندگی ہے اگر تم کو علم ہو!

فَاذْكُرُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ لَا تَمُوتُوا مَرْتَابَةً يَوْمَ يُنْفَخُ السُّمُورُ۔ پس خدا کو بہت یاد کرو اور تم مرنا نہیں مگر مسلمان ہو کے۔

حمد ہے اس خدا کو جو شکور اور معبود ہے۔ اور فیضان پہنچانے والا ہے جو دعا اور سچے والے وجود کا۔ اسی کو شکر سزاوار ہے ہمیشہ اور صلوٰۃ رسولوں اور پیغمبروں خصوصاً ہمارے سید محمد اور ان کی آل پر ایسی صلوٰۃ جو دائمی اور پاکیزہ و مبارک اور بڑھنے والی ہو اللہ کی مدد سے۔ اور سلام بھیجو سلام بھیجنے کا حق اور کثرت کے ساتھ۔ یہ پانچویں مقالہ کا خاتمہ ہے۔ اور کتاب بھی یہیں تمام ہوتی ہے۔ بعد حمد خدا جو ہم صواب ہے جس نے اس کتاب کی مشکلوں کو آسان کیا۔ (پس (شراح) کہتا ہوں کہ باوجود کثرت اشغال یہی وہ شرح تھی جو میں نے لکھی نہایت عجلت کے ساتھ مختلف اوقات میں بسبب دنیوی اشغال کے مجھ کو اعادہ اور نظر ثانی کا موقع بھی نہیں ملا بہرہ طور میں نے اپنی پوری کوشش اس کی باریکیوں کے حل کرنے میں صرف کی اور جو امور میری رائے کے خلاف تھے ان سے تعرض نہیں کیا۔ بلکہ میں نے حل الفاظ اور معانی کی مشکلات کے کھول دینے میں سعی کی ایسے اختصار کے ساتھ جو محفل نہو اور نہ ایسی تطویل جو طال پسید آکرے۔

ضمیمہ

تعمیرات

کتاب شرح حکمت الاشراق میں بعض اصطلاحات علم مناظرہ کے آگئے ہیں لہذا مناسب معلوم ہوا کہ ایک مختصر بیان اس علم کا عام طلبہ کے نفع کے لئے لکھ دیا جائے تاکہ مطالعہ کتاب کے وقت حیرت نہ ہو۔

بحث کے معنی جستجو اور تلاش کے ہیں اور اصطلاحاً مناظرہ کو کہتے ہیں۔ مناظرہ وہ علم ہے جس میں بحث کے صحت و سقم میں کلام کیا جاتا ہے اور بحث کے آداب اور ترتیب کا تعین ہوتا ہے اس علم کو منطق کے بعد پڑھاتے ہیں نہایت مفید علم ہے۔ علم مناظرہ کسی قضیہ کی نسبت حکمیہ پر دو شخصوں کا توجہ کرنا تاکہ امر حق واضح ہو جائے۔

اثبات اور نفی کے اعتبار۔ ہر بات کے دو پہلو ہوتے ہیں مثلاً شعلیں کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے۔ یہ عالم اور حادث دو مفہوموں میں اثبات کا پہلو ہے۔ اکثر فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے۔ یہ نفی کا پہلو ہے۔ نتیجہ یہ کہ وہ دو شخص جن میں سے ایک اثبات کا پہلو اختیار کرتا ہے اور دوسرا نفی کا۔ شال گزشتہ میں منظم اور فلسفی متخاصمین یا ایک دوسرے کے خصم ہیں۔

اگر چہ خصم کے معنی دشمن کے ہیں لیکن یہاں کسی قسم کی دشمنی ضروری نہیں ہے بلکہ اختلاف رائے ہے۔ اور مفروض یہ ہے کہ دونوں طالب حق ہیں اگر کوئی بات طے ہو جائے تو دونوں اس کے ماننے پر راضی ہو جائیں گے۔

مجادلہ۔ خواہ خواہ ایک دوسرے کو قائل کرنے کے لئے جھگڑا کرنا۔

مکابرہ۔ اپنی بڑائی جتانا۔ اور دوسرے پر تحکم کرنا یعنی میری بات ضرور ہی مان لو خواہ دلیل ہو خواہ نہ ہو۔

مجادلہ اور مکابرہ علما کے نزدیک بالکل معیوب ہے۔ ایسے لوگوں سے مناظرہ کرنا عار ہے جو تحقیق کے طالب نہ ہوں۔

انقل۔ کسی اور شخص کے قول کو ذکر کرنا مع حوالہ کتاب۔

تصحیح نقل۔ حوالہ کو صحیح ثابت کرنا زبانی یا تحریری شہادت سے۔ اگر حوالہ

صحیح ہے تو نصیح نقل کا طلب کرنا درست نہیں ہے۔
 مدعی۔ وہ شخص ہے جو کسی حکم کے ثابت کرنے کا منصب اختیار کرے حکم یا بدیہی
 ہے یا نظری۔ بدیہی بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اولیٰ و دوسرا غیر اولیٰ۔ اس میں فی الجملہ کچھ
 پوشیدگی ہوتی ہے۔ اس پوشیدگی کے دور کرنے کے لئے جو کلام کیا جائے اس کو تنبیہ
 کہتے ہیں۔

سائل۔ وہ ہے جو نفی حکم کا منصب لے۔ مدعی کو اس حیثیت سے کہ وہ سائل کو جواب
 دیتا ہے مجیب کہتے ہیں۔

حکم نظری کے ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوگی اگر دلیل ہی ہو تو مستند
 کہیں اور اگر اتنی ہو تو معلل کہیں گے۔ مگر یہ دونوں لفظ بلا تقييد قسم دلیل بھی بولے جاتے ہیں
 جب بحث میں طول ہوتا ہے تو منصب مدعی اور سائل کے بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی
 سائل مجیب ہو جاتا ہے۔ کبھی مجیب سائل مگر ختم بحث تک وہی پہلے نام باقی رہیں گے جو
 ابتدا میں باعتبار منصب حامل ہوئے تھے۔

مسئلہ دعوے کو کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ اس کے بارے میں سوال کیا

جاتا ہے۔
 نتیجہ بھی اسی کو کہتے ہیں اس لئے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے۔ وہی جو پہلے دعوے
 تھا ختم دلیل کے بعد نتیجہ ہو گیا۔

قاعدہ و قانون اگر دعوے قضیہ کہلیمہ ہو اور اس بحث میں یا عموماً علوم میں
 مفید ہو۔

مطلوب۔ عام ہے دعوے سے اس لئے کہ دعویٰ تصدیق ہوتی ہے اور مطلوب
 کبھی تصور بھی ہوتا ہے۔ مثلاً روح و ملائکہ۔

مطلب۔ (صیغہ اسم ظرف) اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے درمیان سے تصورات
 اور تصدیقات طلب کیے جاتے ہیں۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور لفظی۔ تعریف حقیقی کا یہ مقصود ہے کہ ایسی صورت
 ذہن میں حال ہو جائے جو پہلے حال نہ تھی اگر وہ شے جس کی صورت کا حصول منظور ہے
 کوئی حقیقت نفس الامری ہے تو اس کی تعریف حسب الحقیقت ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف

جوان ناطق یا محض اعتباری۔ جیسے کلمہ کی تعریف ایک لفظ ہے جو معنی مفرد کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

تعریف لفظی کا یہ مقصود ہے کہ اگر کوئی صورت مبہم ہو تو وہ واضح ہو جائے۔ یہ بھی دو طرح ہے۔ ایک مفرد الفاظ سے مثلاً اسد کے لیے شیر یا مرکب سے مثلاً موجود کے لیے ثابت الیمین یا معدوم کے لیے منفی الیمین یہ دونوں تعریضیں از روئے منطق دوری ہیں صرف سمجھانے کے لیے کام آسکتی ہیں۔

دلیل وہی ہے جس کو منطق میں قیاس کے مقدمے کہتے ہیں یعنی صغریٰ و کبریٰ مثلاً عالم متغیر ہے اور کل متغیر حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ یہ تعریف دلیل کی حکما کے نزدیک ہے۔ اصولی کے نزدیک ہر شے جس سے کسی مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو دلیل ہے مثلاً عالم دلیل ہے اس لیے کہ اس کے احوال پر غور کرنے سے عالم حادث ہے ثابت ہو سکتا ہے۔ علم کے ملزوم کو دلیل اور ظن کے ملزوم کو امارۃ (نشانی) کہتے ہیں ملزوم سے مراد ہے وہ امر کہ اس کی تصدیق سے دوسرے امر کا یقین یا ظن حال ہو تعلیل کسی چیز کی علت کو بیان کرنا۔

تقریب دلیل کا اس طرح جاری کرنا کہ اس سے لازمی طور پر مطلوب حاصل ہو۔ موثر وہ جس کی تاثیر کے بغیر دوسری چیز موجود نہ ہو سکے۔ رکن وہ شے جس کی کوئی چیز اپنی ماہیت میں محتاج ہو۔

رکن اور موثر کے مجموع کو علت تامہ کہتے ہیں اسطاطالبیسی فلسفہ میں علل اربعہ کے مجموع کو علت تامہ کہتے ہیں۔

شرط وہ ہے جس کے وجود یا عدم پر کسی شے کا وجود موقوف ہو۔

ملازمۃ۔ تلازم۔ استلزام ایک حکم کا مقتضی ہونا دوسرے حکم کو جو کہ مقتضی ہے طلوع شمس مقتضی ہے وجود نہار مقتضی۔

یاد رہے کہ دلیل کے دونوں جز یعنی صغریٰ و کبریٰ اگر بدیہی نہ ہوں تو ان کو بھی دلیل سے ثابت کرنا ہو گا پس ہر مقدمہ بجائے خود ایک دعویٰ ہے جب تک استدلال اولیات پر ختم نہ ہو دعوئے ثابت نہیں ہو سکتا قیاس استثنائی میں دوام ثابت کرنا ہوتے ہیں۔

جس کو ہم مثال سے سمجھاتے ہیں۔

اگر ا ب ہے تو ج د ہے۔

ا ب ہے۔

لہذا ج د ہے۔

اولاً یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اگر ا ب ہو تو ج کا د ہونا لازم ہے۔ یہ ملازمت کا ثبوت ہوا
ثانیاً یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ا ب ہے۔ یہ وقوع کا ثبوت ہوا۔

منع کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ مثلاً صغریٰ یا کبریٰ یا دونوں
اس کو نقض تفصیلی بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ تباہ یا گیا ہے کہ صغریٰ یا کبریٰ یا دونوں پر منع
وارد ہے۔

مقدمہ ہر ایک ایسا قضیہ جس پر دلیل موقوف ہو خواہ جزو دلیل ہو یعنی صغریٰ یا کبریٰ ہنوشلاً
کلیہ کبریٰ اور ایجاب صغریٰ یعنی شرط انتاج شکل اول۔

سند یا مستند وہ قضیہ جس کو منع کی تقویت کے لئے بیان کریں۔ مثلاً دلیل
حدوث عالم میں منظم کہے کہ عالم متغیر ہے اور فلسفی کہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ عالم
متغیر ہے۔ اس لئے کہ چاند سورج اور ستارے متغیر نہیں ہیں۔ یہ سند المنع ہے۔

تخلف جاری کرنا دلیل کا بعینہ در صورت عدم تحقیق اس حکم کے جو مدلول
اس دلیل کا ہو۔

استلزام بعینہ اسی دلیل سے جس سے مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرتا ہے کوئی محال
لازم آئے۔

نقض۔ دلیل کے تمام ہونے کے بعد اس کا باطل کرنا۔ اس طرح کہ ایک یا زیادہ
شائبہ پیدا کرے کہ اس دلیل میں صلاحیت استدلال کی نہیں ہے بلکہ مستلزم فساد ہے۔
علہ استلزام فساد دو طرح ہوتا ہے (۱) دعویٰ تخلف (۲) لزوم محال۔ اسی کو
نقض اجالی کہتے ہیں۔

علہ نقض اجالی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں تعین مقدمہ ممنوعہ کا نہیں کیا جاتا۔ جیسے نقض تفصیلی
میں کہا جاتا ہے کہ صغریٰ ممنوع ہے مثلاً۔

شہادہ ہے جو دلالت کرے دلیل کے فاسد ہونے پر۔

معارضہ قائم کرنا دلیل کا اس امر کے خلاف پرچس پر خصم نے دلیل قائم کی ہے۔

خلاف۔ وہ جو خصم کے مدعی کے منافی ہو۔ خواہ نقیض ہو خواہ مساوی نقیض ہو خواہ انص ہو نقیض سے۔

۱۔ معارضہ بالقلب۔ اگر متخاصمین کی دلیلیں متحد ہوں مادہ اور صورت میں۔

۲۔ معارضہ بالمثل۔ جبکہ دلیلیں متحد ہوں صرف صورت میں اور مادہ کا اختلاف ہو۔ مثلاً دونوں دلیلیں ضرب اول شکل اول سے ہوں۔

۳۔ معارضہ بالیخر۔ جب دونوں دلیلیں نہ مادہ میں متحد ہوں نہ صورت میں۔

توجیہ۔ توجہ کرنا مناظر کے کلام پر از روئے منع و نقض و معارضہ۔

غصب۔ غیر کے منصب کا خود اختیار کر لینا۔

اجزاء بحث (۱) مبادی یقین مدعی ہے (۲) اوساط وہ جو مبادی اور (۳) مقاطع

کے درمیان ہوں۔ مقاطع سے وہ مقدمات مراد ہیں۔ جن پر بحث ختم ہو۔ خواہ وہ ضروری

سے ہوں مثل دو تسلسل اجتماع نقیضین وغیرہ۔ خواہ ظنیات سے ہوں جو کہ مسلمہ

خصم ہیں۔

بحث کی طبعی ترتیب کا بیان

خصم کو چاہیے کہ بعد استفسار اولاً دعوے کو معین کر دے اور اگر کوئی حوالہ دے تو

موافقہ کرنے پر تصحیح نقل اس کے ذمہ ہے۔

دعویٰ نظری ہو تو اس سے دلیل طلب کی جائے گی اور اگر بدہی غنی ہو تو تنبیہ

دلیل اور تنبیہ کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ خصم موافقہ کرے ورنہ سکوت دلیل

تسلیم ہے جب مدعی اپنے دعوے پر دلیل قائم کرے تو وہ معطل ہو گیا۔ اب اس کے ایک

یا دونوں مقدموں پر منع وارد ہوگا بلا سند یا مع سند۔

اگر مع سند ہو تو معطل کو چاہیے کہ سند کو باطل کرے مگر اولاً یہ ثابت کر لینا ہوگا

کہ سند مقدمہ منوعہ کی نقیض ہے یا اس کے مساوی یا اس سے انص۔ ان تین صورتوں

میں البطل لازم ہوگا اور اگر سند عام ہے نقیض مدعا سے تو فاسد ہے۔ اس کے

ابطال کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
اگر سند سے خواہ فاسد ہو خواہ نہ ہو تفرض نہ کرے تو چاہیے کہ دعوے کو ثابت کرے۔
کیونکہ دعوے کے اثبات سے سند خود ہی باطل ہو جائے گی۔ دلیل پر نقض کیا جاتا ہے
عام اس سے کہ تفصیلی ہو یا اجمالی۔ اگر اجمالی ہے تو بطریق تخلف یا بطریق لزوم محال۔
یعنی اس طرح کہا جائے کہ یہ دلیل غیر صحیح ہے بہ سبب تخلف کے مدلول سے یا اس
طرح کہ اگر مدلول ثابت ہو تو اجتماع نفیضین لازم آتا ہے۔

معارضہ خواہ بالقلب خواہ بالمثل خواہ بالغير۔
جب اسوۃ ثلثہ میں سے کل بعض وارد کئے جائیں تو معلل سائل ہو جائے گا
اور سائل معلل۔

اگر دعویٰ اس دلیل سے ثابت نہ ہو تو معلل کو حق ہے کہ دوسری دلیل بیان کرے
کیونکہ دلیل کے باطل ہو جانے سے مدلول کا بطلان نہیں لازم آتا۔ یا دعوے میں ایسی
ترمیم کرے کہ اعتراض نہ ہو سکے اس کو تحریر دعویٰ کہتے ہیں۔

تعریف حقیقی میں بھی دعاوی ضمیمہ شامل ہوتے ہیں یعنی تعریف کرنے والا گویا یہ
دعویٰ کرتا ہے کہ اجزائے تعریف ذاتی یا عرضی ہیں جیسی صورت ہو۔ اور تعریف طرہ و
عکساً صحیح ہے یعنی جامع مانع ہے۔ ہر دعوے پر تینوں ایراد ہو سکتے ہیں۔ منع اور
نقض اور معارضہ۔

منع کی یہ صورت ہوگی کہ یہ تعریف حد تام نہیں ہے۔ نہ جزو اہل جنس ہے نہ دم
فصل ہے۔

نقض اس طرح ہوگا کہ اس کے طرہ میں کلام کریں یعنی فلاں فرد جو محدود سے
خارج ہے داخل ہو جاتا ہے۔ تعریف مانع نہیں ہے ایک یعنی فلاں فرد جو محدود میں داخل
ہے خارج ہو جاتا ہے۔ یعنی تعریف جامع نہیں ہے۔
معارضہ سائل خود ایک تعریف بیان کرے مگر ضرور ہے کہ معلل اس کو تسلیم کرے

مثلاً۔ اسوۃ ثلثہ تینوں سوال منع۔ نقض۔ معارضہ کبھی منع و ثلثہ بھی کہتے ہیں یعنی منع عام ہے
اور سب اس میں داخل ہیں۔ اور منع کو نقض تفصیلی کہیں تاکہ اتحاد قسم اور تقسم کا نہ ہو جائے۔

کیونکہ مناظرہ میں تصورات سے تعارض نہیں کرتے۔

نقل یا دعویٰ پر منع نہیں ہو سکتا کیونکہ نقل حکایت قول غیر ہے۔ اگر ناقل خود اسکا مدعی ہو تو ادبات ہے۔

دعویٰ پر ایراد نہیں ہو سکتا جب تک دلیل نہ بیان ہو۔ مثلاً متکلم کہے کہ جسم اجزاء لا تجزأ سے بنا ہے۔ اور فلسفی فوراً کہے لا نسلم یہ منع نہیں ہے۔ کیونکہ منع دعویٰ پر دلیل طلب کرنا ہے۔ البتہ اس پر منع کا اطلاق مجازاً ہے۔

نقض اور معارضہ کا اطلاق بھی مجازاً ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں دلیل کے ذکر کے بعد ممکن ہیں نہ پہلے۔

جائز ہے منع ایک یا زیادہ مقدموں پر خواہ وہ مقدمہ صریحی ہوں خواہ ضمنی بشرطیکہ ان پر بناے کلام ہو اور جو چیز معلوم ہو اس پر منع وارد کرنا مکابرہ ہے۔

تردیدات کے حصر میں کلام کیا جاتا ہے مثلاً کہیں کہ الف یا ب ہے یا ج سائل کہے ہم حصر نہیں تسلیم کرتے ممکن ہے کہ کوئی شق د بھی ہو۔ معلل کو وجہ حصر بیان کرنا ہوگی۔

بدیہی اگر ضعی ہو تو تنبیہ طلب کی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر مدعی کسی حکم کی بدایت کا دعویٰ کرے تو اس کو لازم ہوگا کہ اس کا بدیہی ہونا ثابت کرے۔ کیونکہ بدیہی کا دعویٰ بدیہی نہیں ہے۔

جواب الزامی خصم کے سلمات سے اس کو قائل کر دیں اس کو جمل بھی کہتے ہیں۔ جواب حلی یا تحقیقی مقدمات یقینہ سے ثابت کرنا علوم میں اسی کی ضرورت ہے۔

مجازات خصم منع کی ایک قسم ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ کہا جائے میں تمہاری دلیل کی صغریٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ پھر یہ کہے کہ اچھا میں نے صغریٰ کو تسلیم بھی کیا تو میں کبریٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ اشارہ اس طرف ہے کہ مقدمہ ثانیہ (کبریٰ) کا منع مقدمہ اولیٰ (صغریٰ) کے منع پر موقوف نہیں ہے۔

منع بلا سند کو منع مجرد کہتے ہیں اور اگر مع سند ہو تو دیکھنا چاہیے کہ سند کس قسم کی ہے (۱) جوازی (۲) قطعی (۳) حلی سند جوازی میں کہتے ہیں۔ کیوں نہیں جائز ہے کہ اس طرح ہوا در قطعی میں کیونکہ ایسا نہ ہوگا حالانکہ ایسا ہی ہے۔ سب سے اعلیٰ

سندھلی ہے اس میں خیم کی غلطی کے محل کو بتا دیتے ہیں مثلاً اس طرح کہنا کہ تمہارا قول غلط ہے جو فلاں امر کو تمہارے اس طرح سمجھ لینے سے پیدا ہوا ہے اور وہ غیر صحیح ہے۔
 ۳۔ قیاس برہانی یقینات سے بنتا ہے اور اس کے اصول چھ ہیں۔ اولیات۔ مشاہدات۔
 تجربیات۔ حدیثات۔ متواترات۔ فطریات۔ (فطریات ایسے قضایا ہیں جن کا قیاس ان کے ساتھ ہی ذہن میں حاضر ہو جاتا جیسے چار زوج ہے۔ کیونکہ اس کے دو برابر حصہ ہو سکتے ہیں)

قیاس جدلی مشہورات اور مسلمات سے بنتا ہے۔

قیاس خطابی مقبولات اور منظومات سے بنتا ہے۔

قیاس شعری تخیلات سے پیدا ہوتا ہے تاکہ نفس کو قبضہ لے لے

قیاس سفسطی موهومات سے بنتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

اگرچہ سب سے اعلیٰ برہان ہے لیکن جدل و خطابت اور شعر بھی اپنے اپنے محل پر مفید ہیں۔ قیاس سفسطی جس کو سفسطہ بھی کہتے ہیں اس کو سمجھ لینے سے غلطی نہیں ہوتی۔
 مشاہدات کی دو نہیں ہیں ایک وہ جو حس ظاہر سے ہو اس کو محسوسات کہتے ہیں دوسرے وہ جو حس باطن سے ہو اس کو وجدانیات کہتے ہیں۔ جزئی وجدانیات ایک شخص کے دوسرے پر محبت نہیں ہوتے مگر ان کے کلی احکام سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا مثل اس کے کہ جو کس سولم ہے اور سیری لذت بخش ہے۔

برہان لمی میں حد واسطہ خارج میں علت ہوتی ہے اکبر اور اصغر کی نسبت کی اور ذہن میں بھی۔ اور اتنی میں حد واسطہ صرف ذہن میں اکبر اور اصغر کی نسبت کی علت ہوتی ہے کتاب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہاں بطور تنبیہ لکھ دیا۔

مصول علم کی دو صورتیں ہیں یا تحقیق یا تقلید۔ تحقیق یہ ہے کہ ہم خود حقیقت اشیا کو دلیل اور برہان سے سمجھیں۔ تقلید یہ ہے کہ کسی اور انسان جائز الخطا کے قول کو بغیر دلیل کے مان لیں۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ جی کے قول کو ماننا تقلید نہیں ہے کیونکہ وہ انسان جائز الخطا نہیں ہے اس کا قول بشرطیکہ اسی کا قول ہو عین برہان ہے۔

روح منطقی

اس لوح سے طالب علم ضرب منجہ کو نہایت سہولت سے یاد کر سکتے ہیں اور اسکو

خود دو تین بار بنالینے سے یہ لوح ایسی ذہن نشینی ہو جاتی ہے کہ ہر شکل کی ضروب گویا ذہن کے سامنے جب چاہیں حاضر کر سکتے ہیں اور غیر مربوط الفاظ جو اس مقصد کے لئے بعض المانہ مثلاً انگریزی میں وضع کئے گئے ہیں ان کے حافظہ پر بار ڈالنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ شکل مندرجہ ذیل میں ا ب ح د سے منطقی اشکال مراد ہیں۔
تیسرے اور چاروں خانوں میں چاروں شکلیں آتی ہیں۔ ۶ شکل دوم سے ۱۱ شکل سوم مخصوص ہوتی ہیں۔

لوح منطقی

موجب کلیہ ^۱ ا ح د	سالہ کلیہ ^۲ موجب کلیہ ب د	موجب کلیہ ^۳ سالہ کلیہ ا ب ح د	سالہ کلیہ ^۴ سالہ کلیہ
موجب جزئیہ ^۵ موجب کلیہ ا ح	سالہ جزئیہ ^۶ موجب کلیہ ب	موجب جزئیہ ^۷ سالہ کلیہ ا ب ح د	سالہ جزئیہ ^۸ سالہ کلیہ
موجب کلیہ ^۹ موجب جزئیہ ا ح د	سالہ کلیہ ^{۱۰} موجب جزئیہ ب	موجب کلیہ ^{۱۱} سالہ جزئیہ ح	سالہ کلیہ ^{۱۲} سالہ جزئیہ
موجب جزئیہ ^{۱۳} موجب جزئیہ	سالہ جزئیہ ^{۱۴} موجب جزئیہ	موجب جزئیہ ^{۱۵} سالہ جزئیہ	سالہ جزئیہ ^{۱۶} سالہ جزئیہ

افق الجبریت

۳۰

شرائط انتاج شکل اول ایجاب صغریٰ و کلیت کبریٰ صرف ضروب ۳ و ۵ و ۷ میں یہ شرطیں پوری ہوتی ہیں شمار کے لحاظ سے (چاروں پہلی فردیں ہیں)
شرائط انتاج شکل دوم اختلاف مقدمتیں کیف میں اور کلیت کبریٰ ضروب نتیجہ ۲ و ۳ و ۶ و ۷ (اس میں پہلے دو زوج ہیں جن کا مرتبہ فرد ہے اور پہلے دو فرد ہیں جن کا مرتبہ زوج ہے)

شرائط انتاج شکل سوم ایجاب صغریٰ کلیت احد سے المقدمتیں (جنزویئت نتیجہ لازم ہے ضروب نتیجہ ۳ و ۵ و ۷ و ۹ و ۱۱ (افراد متہ اولیہ)

شرائط انتاج شکل چہارم یکلیت مقدمتیں یا موجبین و سالہ و موجبہ ایجاب صغریٰ

پہلی شرط سے ضرور نتیجہ ۲ و ۳ نکلتے ہیں۔ یہ تینوں پہلے عدد ہیں آ دوئوں موجبہ ۲ و ۳ ایک موجبہ دوسرا سالہ۔

یا صغریٰ کا موجبہ ہونا اس کی دو صورتیں ممکن ہیں یا صغریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ موجبہ جزئیہ ہوگی اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ سالہ کلیہ ہوگی۔ اس شرط سے دو غزبیں، وہ نکلتی ہیں یہ دونوں احاد اخیر فرمیں ہیں۔

تیسری شکل میں متاخرین یورپ نے جزئیت نتیجہ کی شرط لگائی لیکن یہ شرط کچھ درست نہیں ہے اس لئے کہ نتیجہ وہ شے ہے جو ہم کو مطلوب ہے اور اس کی صحت کے لئے احوال منطقیہ ترتیب دیئے گئے ہیں۔ پس مطلوب کو شرط قرار دینا گویا مطلوب سے استدلال کرنا ہے اور یہ دور ہے اگر یہ کہتے کہ اس شکل کے لوازم سے ہے کہ نتیجہ جزئیہ نکلتے تو یہ ٹھیک تھا اور یہ اگلے بھی کہہ گئے ہیں اسی لئے ہم نے اس شرط کو خطوط قوس میں لکھ دیا ہے طالب علم کو چاہیے کہ تمام ضرور ہر ہر شکل کے لکھے۔ اور سوا شکل اول کے سب کو شکل اول میں منقول کر کے خلط یا افتراض سے ثابت کرے۔ یہ عمدہ ورزش ذہن کی ہے۔

قاعدہ اس لوح کے بنانے کا یہ ہے کہ اول ایک مربع ۱۶ خانہ کا بنالیں پھر چاروں گوشوں پر چاروں قضیوں کا نام لکھیں۔ دو دو بار اس کے بعد موجبہ کلیہ سے شروع کریں۔ دوسرے خانہ میں سالہ کلیہ پہلے لکھیں اور موجبہ کلیہ اس کے بعد تیسرے خانہ میں اس کا عکس پہلے موجبہ کلیہ لکھیں۔ پھر سالہ کلیہ اسی طرح موجبہ کلیہ قطر پر چلتے ہوئے پہلے سالہ جزئیہ لکھیں پھر موجبہ کلیہ لکھیں۔ غرض کہ خواہ قطری خط پر چلیں خواہ عمودی پر جو قریب ہو اس کو بعد لکھیں اور جو دور ہو اس کو اس کے پہلے لکھیں اس طرح سولہ ضرور بن جائیں گے۔ اب ایک خط عمود قضایائے سوال کے دہنی طرف کھینچیں اور ایک خط افقی جزئیات کے اوپر کھینچ دیں۔ اس طرح کل غرض غیر نتیجہ جن میں دونوں سالہ یا دونوں جزئیہ ہوں خارج ہو جائیں گے۔ پھر ان چار قاعدوں سے چار شکلوں کی ضرورت نتیجہ کو معلوم کر لیں۔

غلطنامہ حکمت الاشراق

صفحہ	غلط	صحیح
۹	۱۰	مطارحات
۹	۱۲	بعض
۱۰	۱	ہمارے رئیس افلاطون کا
۱۱	۲	وہ صاحب نعمات
۱۶	۱۶	گاہ گاہ باشند کہ کودک
۱۸	۱	ایسے علوم کا علم ریاضی ہے
۱۹	۱	قانون میں
۲۱	۳۰۲	تصنیف سے منحصر ہے، تحقیق حق پر (نوٹ) یہ عبارت بلا فصل پڑھی جائے
۲۵ و ۲۷	۶	پس (۱) تخصیص احاد سے مراد ہے (۲) تخصیص احاد سے مراد ہے (نوٹ) پس کے بعد (۱) سے عبارت شرح کی ہے جو صفحہ ۲۵ سطر ۱۴ پر تمام ہوئی۔ وہ ہوتی سے پھر متن آغاز ہوا ہے۔ گویا عبارت متن اس طرح ہے پس وہ ہوتی شاخصہ ہو جائیگی۔
۲۹	۱۰	اپنی جنس
۳۰	۱۸	لازم آئیگا۔ اور یا تسلسل
۳۱	۸	اسنی کتابوں میں
۳۲	۸	دوسرے مقالوں
۳۳	۱	حاشیہ متعلق قاعدہ اشراق
۳۴	۱	مفہوم
		اپنی جنس
		لازم آئیگا۔ اور یا تسلسل
		اپنی کتابوں
		دوسرے مقاموں
		عہ حاشیہ متعلق قاعدہ اشراق
		مفہود

صفحہ	غلط	صحیح
۳۵	۲	علامات میں اس کو
"	۱۵	مثلاً لیکن کہ
۵۴	۲	اس سلب کے قضیہ موجب میں ہو
۶۷	۱۷	اقتضائی
۶۸	۲۴	متغیر
۷۰	۱۵	مدد کو
۷۱	۱۵	فائدہ بخشیں ہیں یا
۷۲	۱۴	آتا ہے
۷۳	۲۰	باری تعالیٰ سے
۷۶	۱۱	تو وہ بیشک وہ
۷۸	۳	خاص
۸۰	۱۶	من
۸۴	۱۰	دے دیں ہیں
۹۱	۱۶	ابوت اور نہوت
۱۰۰	۱۲	ابج اج
۱۰۴	۴	کایہ ہے
۱۱۴	۱۰	حوایت
۱۱۸	۹	غدر
۱۲۱	۱۶	کسی نہ کسی وقت
۱۳۰	۲۴	جذب
۱۵۸		ٹھہرا
۱۶۲	۱۷	جس میں

صفحہ	غلط	صحیح
۱۶۹	ماہیت	ماہیت
"	مع کسی اور چیز کے	مع کسی اور چیز کے
۲۲۱	نہ حرف	نہ حرف
۲۲۳	اور اگر اسکی مراد ہے۔ اور اگر اسکی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر	اور اگر اس کی مراد مستقل تاثیر ہے جس پر
۲۲۷	جز	جز
۲۵۹	نہ عالمہ	نہ عالمہ
"	فراء	فراء
۲۶۲	تور	تور
۲۶۳	گیونکہ	کیونکہ
۲۷۱	بہ نسب	بہ نسبت
۲۷۵	محیط ہو	جو محیط ہو
۲۷۷	اور مانگیں	اور مانگیں
۲۸۵	جس حیثیت کہ	جس حیثیت سے کہ
۲۸۷	لذت والہ کا شعور	لذت والہ کا شعور
۳۰۸	پر دا	پر دا
۳۱۰	قرب	قریب
۳۱۱	بالواسطہ	بالواسطہ
۳۱۸	تفرق التصال	تفرق والتصال
۳۲۱	جب خفیض کی جانب	جب خفیض کی جانب
"	۵	۵
۳۲۵	جوادوں	جوادوں

صفحہ	صفحہ	مصحح
۳۳۶	۷	گھیرے
۳۴۰	۱۴	کئے لئے
۳۴۵	۷	ماسور اللہ
۳۵۴	۴	بہ سبب
۳۶۲	۱۹	جیلولیتہ
۳۶۶	۱۶	عجیب تر ہے
۳۷۲	۱۷	سکون
۳۸۰	۲۴	ابد الابد
۳۸۳	۲	مس
۳۸۸	۲	بقا دانا
۳۹۲	۳	پکھڑنے
۳۹۳	۲۱	مع سلامت رہے
۴۰۹	۱۵	إِلَّا الْكُونُتِ الْاُولٰی
۴۱۰	۱۰	موجود ہی نہ ہونا
۴۱۶	۴	جین
۴۲۱	۱۹	بنین
۴۲۵	۲۴	مغیبات
۴۳۵	۱۲	اور یہ زمانہ قبل اس کے موجود تھے
۴۴۲	۱۷	نہد ورع
۴۶۲	۵	چارول
۴۶۴	۱۲	اشکال ہندی

